ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

begründet von ERWIN PREUSCHEN fortgeführt von HANS LIETZMANN

IN VERBINDUNG MIT
MARTIN DIBELIUS und GERHARD KITTEL

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

EINUNDVIERZIGSTER BAND

1942

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W35

58/252

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung der Herausgeber und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Printed in Germany

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35

Inhaltsverzeichnis

Bornkamm, Heinrich, Hans Lietzmann 1

Aland, Kurt, Die Schriften Hans Lietzmanns 12

Käsemann, Ernst, Die Legitimität des Apostels 33

Kittel, Gerhard, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes 71

Hirsch, Emanuel, Fragestellung und Verfahren meiner Frühgeschichte des Evangeliums 106

Delbrueck. Richard, Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu 124

Karpp, Heinrich, Konstantins Gesetze gegen die private Haruspizin aus den Jahren 319 bis 321 145

Preisker, Herbert, Der Verrat des Judas und das Abendmahl 151

Dibelius, Martin, und **Eltester, Walther,** Notizen 155

Umstehend ein nach dem ABC der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

Nach dem ABC der Verfasser

Aland, Kurt, Die Schriften Hans Lietzmanns 12

Bornkamm, Heinrich, Hans Lietzmann 1

Delbrueck, Richard, Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu 124

Dibelius, Martin, / **Eltester, Walther,** } Notizen 155

Hirsch, Emanuel, Fragestellung und Verfahren meiner Frühgeschichte des Evangeliums 106

Karpp, Heinrich, Konstantins Gesetze gegen die private Haruspizin aus den Jahren 319 bis 321 145

Käsemann, Ernst, Die Legitimität des Apostels 33

Kittel, Gerhard, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes 71

Preisker, Herbert, Der Verrat des Judas und das Abendmahl 151

Hans Lietzmann

Rede bei der akademischen Trauerfeier in der Alten Aula der Universität Berlin am 15. Juli 1942

Von **Heinrich Bornkamm.**
(Leipzig—Markkleeberg- Ost, Göringstr. 2)

Θνήσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθούς. Wie gern möchten wir uns am Grabe Hans Lietzmanns diesen Trost der Griechen zu eigen machen! Aber wir Christen und vom Christentum erzogenen abendländischen Menschen wissen, daß wir dem Tode sein Recht rauben, wenn wir uns mit willkommenem Schein über den unbarmherzigen Abschied hinwegtäuschen, den wir zu nehmen haben. Wie der Tod die Hoffnungen eines Fortwirkens auf Erden zerschneidet, haben wir mit doppelter Gewalt am Sterben Hans Lietzmanns empfinden müssen, dem die vorangegangen waren, die seinem Leben ein Stück irdischer Dauer hätten verleihen können: der einzige Sohn, den heute vor einem Jahre der tödliche Granatsplitter traf, und die Blüte der Schüler, die er hier in Berlin um sein Werk gesammelt hatte und die in russischer Erde begraben liegen. Sie fehlen uns, wenn wir heute um den gemeinsamen Vater und Lehrer trauern, dessen warmer Lebenshauch noch vor kurzer Frist uns alle, Angehörige, Schüler und Freunde, umfangen hat. Wir sind doppelt vereinsamt. Wie dünn unsere Reihen geworden sind, wird auch daran deutlich, daß ich heute an dieser Stelle stehe, an der Berufenere stehen müßten, die den grauen Rock tragen oder die der grüne Rasen deckt.

Für uns Schüler und Zunftgenossen Lietzmanns bedeutet sein Tod mehr als das Ende eines geliebten Menschenlebens, an dem wir uns gebildet und aufgerichtet haben — bis gestern, und heute greifen wir ins Leere. Er ist das Ende einer in sich geschlossenen Generation, die uns im vergangenen Menschenalter geschenkt worden war. Es weht uns kühl an wie der Abendhauch eines großen, leuchtenden Tages unserer Wissenschaft, dem wir noch keinen neuen folgen sehen.

In den strahlenden Morgen dieses Tages fiel Hans Lietzmanns Aufstieg. Die von Harnack ausströmenden Anregungen hatten das ganze erstarrte Bild der alten Kirchengeschichte in lebendige Bewegung versetzt. Die einst so antiquarische Dogmengeschichte hatte den ihr gebührenden Platz in der Geschichte des abendländischen Geistes erhalten. Die Schranken, welche die Theologie von anderen Disziplinen trennten, waren gefallen und ein reicher Austausch hatte begonnen, in dem beide Seiten voneinander lernten. Was die Kirchengeschichte dabei empfing, kam zunächst von der mittelalterlichen

Geschichte — vermittelt etwa durch Karl Müller, den Schüler Julius Weizsäckers, oder durch Albert Hauck oder Hans von Schubert, den einstigen Historiker — und von der Philosophie, an der sich nach der Überlieferung des Tübinger Stifts ein Denker wie Karl Holl herangebildet hatte. Hans Lietzmann blieb es vorbehalten, den Geist und die Methoden der klassischen Philologie für die theologische Arbeit zu erschließen.

Ein guter Stern hatte ihn im Jahre 1894 nach zwei Jenaer Semestern neunzehnjährig in die Königsburg der damaligen klassischen Altertumswissenschaft nach Bonn geführt, wo Usener und Bücheler herrschten. Hermann Useners religionsgeschichtliche Untersuchungen über das Weihnachtsfest waren ihm als Muster einer Verbindung von philologischer und theologischer Arbeit erschienen, die ihm schon früh durch das Zusammenwirken zweier trefflicher Lehrer auf dem Wittenberger Gymnasium als Lebensziel vor die Seele getreten war. Mit der schönen Gabe der Dankbarkeit und herzlichen Verehrung, die ihn uns bis in sein Alter so jung erscheinen ließ, hat er den glücklichen Zusammenklang der späteren Schul- und Bonner Lehrzeit in seiner kurzen Selbstbiographie von 1925, die ich allen trauernden Freunden noch einmal in die Hand wünschte, geschildert [1]. In den unvergleichlichen Bonner Jahren, von denen er nur mit einem besonderen Klang in der Stimme und einem Leuchten der Augen erzählte, namentlich im innigen Umgang mit Usener, dem er lange Jahre hindurch als Vorleser die Last eines Augenleidens erleichtern konnte, und mit dem Neutestamentler Eduard Grafe erwuchs ihm Form und Ziel seiner Lebensarbeit. Nicht als habe er ein Programm entworfen und plangerecht durchgeführt. Die Vielfalt der Interessen, die rasche Erregbarkeit durch neue Probleme, die ständige Erweiterung seines Horizonts ließ ihn nicht wie Schürer, Hauck oder auch Karl Müller bei einem Lebensbuch verharren. Und doch liegt in der fast verwirrenden Fülle der Themen, die er sich im Laufe seines Lebens stellte, eine innere Einheit. Sie sind alle Variationen über die Fruchtbarkeit der strengsten philologischen Methode im ganzen weiten Bereich der urchristlichen und altkirchlichen Dokumente und zugleich einander vielfältig ergänzende Präludien zu seinem Meisterwerk, der Geschichte der alten Kirche. Alle Arbeiten Lietzmanns sind im Grunde Früchte der Bonner Jahre geblieben, in denen er den Kurs für seine Lebensfahrt wählte.

---

[1]) In dem Sammelbande: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. 2. 1926. Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

Welcher Überraschungen die theologische Forschung von dem jungen Mitarbeiter gewärtig sein mußte, zeigte die Licentiaten-Dissertation des Einundzwanzigjährigen über die vielverhandelte Selbstbezeichnung Jesu »Der Menschensohn« (1896). Es war für Lietzmanns Arbeitsstil überaus kennzeichnend, wie er hier eine sprachliche Schwierigkeit aufdeckte, an der so gut wie alle bisherigen Auffassungen scheiterten: das Äquivalent für den »Menschensohn« der Evangelien heißt in der aramäischen Muttersprache Jesu nur schlechthin »Mensch« und hat also nicht den Sinn eines messianischen oder sonstigen Hoheitsprädikats. Lietzmann schloß daraus, daß Jesus sich selbst nie als »Menschensohn« bezeichnet habe, der Ausdruck vielmehr erst den griechischen Evangelien angehöre. Die Aporie war damals tatsächlich nicht zu lösen. Sie verlor ihre Schärfe erst, als man im Zuge der immer weiter greifenden religionsgeschichtlichen Erforschung des vorderen Orients zu erkennen glaubte: eben dies blasse Wort »Mensch« ist Träger eines uralten Mythos vom Urmenschen, der zu einer eschatologischen Selbstbezeichnung im Munde Jesu geworden sein kann. Ob es bei diesem Ausweg bleiben wird und ob nicht — mag auch die Lösung Lietzmanns nicht befriedigen — seine scharf gestellten Fragen noch einmal als heilsame Stacheln drücken werden, muß die Zukunft lehren.

Die nahezu experimentelle Methode, die Lietzmann hier angewandt hatte, blieb auch später eins seiner vornehmlichsten kritischen Arbeitsmittel. Fast in jeder seiner Untersuchungen ist zu spüren, wie meisterhaft er sie handhabte. Es wäre nicht schwer, ein halbes Dutzend oder mehr Arbeiten aus den verschiedensten Gebieten zu nennen, die ganz auf den Folgerungen aus einer einzigen, mit fast experimenteller Gewißheit bewiesenen Beobachtung aufgebaut sind. So rekonstruierte er 1921 nach einem überaus einfachen Verfahren, durch einen Vergleich nur zweier für je einen Überlieferungszweig typischer Handschriften, das sog. Sacramentarium Gregorianum, das römische Meßbuch, das Karl d. Gr. im Frankenreich eingeführt hat. Er zog damit noch späte Früchte aus der philologischen Treue, mit der der Kaiser für einen authentischen Text aus Rom und seine Reinerhaltung nach Kräften hatte sorgen lassen. Lietzmann hatte die Genugtuung, daß die umfassenderen Handschriftenvergleiche, die er später nach Überwindung der durch den Weltkrieg auferlegten Beschränkungen anstellen konnte, sein Prinzip schlagend bestätigen. Oder: Er ließ in einer berühmt gewordenen schmalen Untersuchung vom Jahre 1930 einen Reif auf den Mandäerfrühling fallen, der in der Erforschung des Frühchristentums aufgeblüht war. Er drehte das Problem durch wenige unwiderlegliche Beobachtungen mit einem

kühnen Griff um: die Schriften dieser gnostischen Sekte sind nicht als zeitgenössisches Material zum Urchristentum, vor allem für den Glauben in der Jüngerschaft Johannes des Täufers zu verwenden, sondern an ihnen ist die Durchdringung einer orientalischen Gnosis mit Vorstellungsformen und namentlich liturgischen Elementen eines späten nestorianischen Christentums zu studieren. Mit diesem Programm gab er der noch ausstehenden Schichtenuntersuchung der mandäischen Literatur einen sicheren Ausgangspunkt und festen Plan. Ähnliches ließe sich an seinen zahlreichen, mit besonderer Liebe betriebenen Untersuchungen der ältesten christlichen Glaubensbekenntnisse zeigen. Immer begegnete man den scharfsichtigen Anfangsbeobachtungen, den mit leichter Hand angeknüpften Folgerungen und der straffen, ja stürmischen Durchführung bis zu den klaren Linien großer Ergebnisse, ohne viel Rücksicht darauf, ob alle Abschattungen des Problems damit schon erfaßt sind, wenn nur die Marschroute stimmt und das Ziel erreicht ist. Diese Methode führte bis hin zu dem bekannten tatsächlichen Experiment, mit dem Lietzmann 1919 der Ausbreitung der Schallanalyse auf das Gebiet des Neuen Testaments ein rauhes Ende machte.

Das philologische Erbe der Bonner Zeit enthielt neben diesem mit seinem Denken verwachsenen methodischen Scharfsinn noch eine zweite fruchtbare Anregung: die Lust, seiner Wissenschaft Neuland zu erobern; damals nur aus den Schätzen der Handschriten, später auch aus den mancherlei Denkmälern der altchristlichen Kunst. Bei der Sammlung der Fragmente des Apollinaris von Laodicea, einer Preisaufgabe der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, war er 1896 auf die gewaltigen, noch weithin unausgeschöpften Handschriftenmassen der Catenen gestoßen, jener altkirchlichen Bibelkommentare, die gleich Gliedern einer Kette die Auslegungen der alten Väter zu einer Bibelstelle aneinander reihen und uns eine Fülle von Bruchstücken aus verlorenen Kommentaren bewahrt haben. Lietzmanns methodischer Ordnungssinn erkannte, daß jeder Benutzung im einzelnen eine umfassende Bestandsaufnahme des unübersehbaren und sehr verschiedenwertigen Materials vorangehen müsse. So bereiste er im Auftrage der Göttinger Akademie eine Fülle von Bibliotheken von Rom bis Moskau und gab 1902 zusammen mit Georg Caro einen Katalog der Catenenhandschriften heraus. Welchen Gewinn die entsagungsvolle, ihn freilich durch die Reisen unendlich bereichernde Arbeit der Forschung gebracht hat, dafür ist die Tatsache ein schönes Sinnbild, daß der letzte unter Lietzmanns Leitung 1941 herausgebrachte Band der Kirchenväter-Kommission, die von Erich Klostermann besorgte Sammlung der Bruchstücke zur Mat-

thäuserklärung des Origenes, nahezu völlig solchen Catenen entstammt.

Lietzmann selbst ist nicht dazu gekommen, die beschriebenen Handschriften selbst auszunutzen, nicht einmal für den zweiten Band seines Apollinaris von Laodicea, dessen erster mit einer grundlegenden Sammlung der dogmatischen Schriften und Fragmente 1904 erschien. Im Gegensatz zu dem spezifisch theologischen Interesse etwa der gleichzeitigen dogmengeschichtlichen Monographien von Loofs oder Holl ist es bezeichnend, daß Lietzmann nur die philologische Seite der Aufgabe wirklich fesselte. So wenig wie den zweiten Band mit den exegetischen Fragmenten lieferte er auch die geplante Darstellung der Theologie des Apollinaris. Für einen reinen Dogmenhistoriker wäre es eine unwiderstehlich reizvolle Aufgabe gewesen: einer jener kategorischen Geister, welche die schwebenden Antinomien einer Lehre nicht ertragen, sondern mit dem Schwert einer einseitigen Formel durchschlagen, die aussprechen, was andere nur denken, und ausgestoßen und verurteilt doch die heimlichen Sieger sind, wenn ihre Stunde kommt. So wurde Apollinaris, der Bischof des 4. Jahrhunderts, zum Vater der gewaltigen dogmatisch-politischen Bewegung der Monophysiten im 5. und 6. Jahrhundert, an der das oströmische Reich fast zerbrach. Indem Lietzmann dieser Aufgabe, die ihm freilich auch mehr zufällig über den Weg gekommen war, den Abschied gab, traf er instinktiv eine der wichtigsten Entscheidungen in seiner wissenschaftlichen Entwicklung. Er entfernte sich damit von den damals unter Harnacks belebender Wirkung vorwiegend beschrittenen Bahnen dogmengeschichtlicher Arbeit und wandte sich gegenständlicheren Aufgaben zu, wo er nach seinen Anlagen Größeres und Selbständigeres leisten konnte.

Ein ihm tief im Blute sitzender Lehrtrieb und das Gefühl der Verpflichtung, andere an seiner unvergleichlichen Bildungszeit teilnehmen zu lassen, machte ihn in den nächsten Jahrzehnten zum philologischen Lehrer einer neuen Generation von Exegeten und Altkirchenhistorikern. In den glücklichen Jahren seiner Jenaer Professur, seit 1905 als Extraordinarius, 1908 als Ordinarius, verwandte er einen großen Teil seiner Kräfte auf die Schaffung geeigneter Unterrichtswerke. Er hielt gleichsam öffentlich Seminar. Dazu diente in erster Linie sein großes Handbuch zum Neuen Testament: nie als vollständiger Kommentar gedacht, sondern als eine Darbietung des zeitgenössischen Materials mit den nötigsten sprachlichen und exegetischen Hilfen für die Mitarbeit in den Vorlesungen oder zum Selbststudium. Wie er es sich dachte, zeigte er selbst vorbildlich in der Behandlung der großen Paulusbriefe. Dem gleichen erziehlichen

Zwecke galten seine Kleinen Texte für Vorlesungen und Übungen, die aus unserem Seminarbetrieb nicht mehr wegzudenken sind; ebenso die schönen Lichtdrucktafeln für paläographische und epigraphische Studien, die er 1910 herauszugeben begann. Und einmal hielt er wirklich öffentlich Seminar, indem er gemeinsam mit den Mitgliedern seines Seminars die Quellen zum Leben des ersten Säulenheiligen Symeon aus den Handschriften und mit den nötigen Untersuchungen als Muster einer methodischen Legendenkritik herausgab.

Mehr noch als diese Unterrichtswerke zeigen Lietzmanns eigene Problemstellungen, daß ihn nicht die versponnenen Fragen der Dogmengeschichte, sondern der farbige Abglanz des reichen Lebens fesselte: Liturgie, Volkskunde, Heiligenleben und in immer wachsendem Maße auch die Denkmäler der altchristlichen Kunst. Hans Lietzmann war ja alles andere als nur ein Handschriftenforscher, dem die Staubluft der Bibliothekssäle genug zum Leben bot. Er hatte von früh auf das Leben von anderen Seiten kennengelernt als Kinder aus einem verwöhnten Hause. Den von Geburt an Mutterlosen hatte, nachdem er mit 10 Jahren auch den Vater verloren hatte, seine zweite Mutter, die Schwester der ersten, mit unbegrenzter Liebe unter manchen Entbehrungen aufgezogen. In einem Häuschen vor dem Elbtor in Wittenberg, das zu einer Wagenbauerei gehörte, war er unter den Stellmachergesellen groß geworden. Durch Anlage und Gelegenheit entwickelte sich in ihm ein hoher Sinn für alles Handwerkliche; von den Problemen der Drucktechnik verstand er mehr als die allermeisten Autoren. Und aus seiner Jugend erhielt er sich eine Liebe zum Handwerker- und Arbeiterstande, ein Verständnis für seine Lage und einen besonderen Drang, ihn an den Schätzen des Wissens teilnehmen zu lassen. Wie er als Schüler seine Stellmacherfreunde mit Hilfe eines zuerst aus einer Pappröhre, dann aus einer Regenröhre gebauten Fernrohrs in die Wunder der Sternenwelt einführte, so später die Druckereiarbeiter von Jena in die Geschichte von Druck und Schrift, ja in die Elemente des Griechischen und Syrischen und manche andere Gebiete. Er hatte dort seit 1906 auch die Leitung der wesentlich aus Arbeitern bestehenden Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger übernommen, die innig an ihm hing. War dadurch sein natürlicher Sinn für alles Volkhafte genährt worden, so machten andererseits die finanziellen Sorgen, die bis zum Antritt der Professur nicht abrissen, sein empfängliches Herz doppelt dankbar für alles Schöne, das er in der Welt sehen durfte. So war es tief in Lietzmanns Wesen begründet, daß er sich, sobald er seine Kräfte freier regen und seine Ziele selbständig bestimmen konnte, mit besonderer Liebe den Erscheinungen des volkhaften, sinnennahen Lebens zuwandte.

Neben kleineren Arbeiten, darunter einer schönen Übersetzung Byzantinischer Legenden (1911), die aus der bunten Welt der griechischen Mönchsheiligen stammten, zeigte sich das Zusammenspiel der erweiterten Interessen Lietzmanns in seinem Buche über Petrus und Paulus in Rom (1915). Das Bedeutsame daran lag nicht so sehr in der im Thema ausgesprochenen Hauptthese, die Lietzmann zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben, später nochmals wirkungsvoll verteidigt hat und die von Martin Dibelius soeben wieder mit neuen Gründen gestützt worden ist. Denn das römische Martyrium des Petrus ist als historische Tatsache von geringem Belang, da Lietzmann selbstverständlich die von der katholischen Kirche daraus gezogenen Folgerungen nicht teilte. Sondern das Buch erhielt seinen beispielhaften Wert durch die Kombination der novae rationes, die das Bonner Theologische Doktordiplom an Lietzmann gerühmt hatte: Kalender und Ausgrabungen, Liturgie und literarische Quellen wurden mit meisterhaftem Geschick befragt und verbunden, wie es bis dahin noch niemand auf diesen Feldern der alten Kirchengeschichte bewiesen hatte.

»Möge Gott mir die Kraft verleihen, das bunte Vielerlei meines bisherigen Lebens zu einer starken Einheit zu formen«. Mit diesem Wunsche, dem letzten Satze seiner kleinen Selbstbiographie, vertauschte Lietzmann 1924 das geliebte, vertraute Jena mit Berlin; nicht leichten Herzens, erst nach dem zweiten Ruf auf Harnacks Lehrstuhl. Er hat es oft ausgesprochen, wie dieser ihm zunächst so schwere Entschluß belohnt worden sei. Berlin, die großen Aufgaben im Lehramt und in der Akademie, vor allem aber der immer wieder dankbar empfundene Umgang mit bedeutenden Arbeitsgenossen machten noch einmal einen anderen aus ihm. Er, der die Reize der kleinen Universität genossen hatte, wurde später nicht müde, den Kraft fordernden und spendenden Segen der großen zu rühmen. Gott hat ihm, früher als wir meinten, ihn entbehren zu können, und als es ihm vergönnt war, das große Denkmal der starken Einheit seines Lebens und Forschens zu vollenden, sein Ziel gesteckt. Aber es wäre ganz wider Hans Lietzmanns Geist, wollten wir um die Kräfte klagen, die er ihm versagt, statt für die zu danken, die er ihm in den 18 reichen Jahren seines Berliner Wirkens geschenkt hat. Alle seine bisherigen Interessen verdichteten sich, und sein unermüdlich planender und unternehmender Geist griff ins Große aus. Er schuf Sammelpunkte der Forschung wie die Arbeiten zur Kirchengeschichte, die Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, die Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, in der er schon seit 1920 mit unermüdlicher Kritik

und weitem Blick auch auf die ausländische Literatur über den Fortschritten auf seinen beiden Arbeitsgebieten wachte. Er arbeitete in der Zentraldirektion des Deutschen archäologischen Instituts nicht nur durch Anregungen mit, sondern legte selbst Hand mit an, wie bei der seiner Initiative entsprungenen Aufnahme der Landmauer von Konstantinopel (1928) und gemeinsam mit H. W. Beyer bei der Beschreibung der jüdischen Katakombe der Villa Torlonia in Rom (1930). Vor allem aber stellte er die frühere Kirchenväterkommission der Berliner Akademie auf völlig neuen Grund und hauchte den jüngeren Mitarbeitern, denen er hier statt der älteren überlasteten Gelehrten Gelegenheit gab, die Sporen zu verdienen, seine mitreißende Arbeitsfreude ein. Er sorgte, daß die noch auf dem Felde stehenden Reste der Ernte großer Freunde: Holl, Jülicher, Eduard Schwartz vollends eingebracht wurden. Die Fülle seiner Unternehmungen läßt sich hier gar nicht aufzählen. Und wer ihm näher stand, weiß, welch große Pläne mit ihm ins Grab sinken. Lietzmann hatte eine überaus glückliche Hand dabei. Er gehörte darin zu denen, die Luther die Leute unter einem sonderlichen Stern oder die »Wunderleute Gottes« nannte und in allen Ständen auf Erden fand: »Was sie anfahen, das gehet fort . . . Und ehe man sie lehret, was sie tun sollen, haben sie es getan«. Aber das war kein unverdientes Glück. Sondern er stellte scharf die Frage nach dem sachlichen Bedürfnis und überlegte genau und nüchtern die Möglichkeiten der Durchführung.

Als Lietzmann 1927 seine Antrittsrede in der Preußischen Akademie hielt, erhoffte sich der damalige Sekretar Lüders in seiner Erwiderung von ihm eine umfassende Geschichte des christlichen Kultus. Diese Hoffnung hat Lietzmann nicht erfüllen können, aber dafür mehr geleistet. Der Erforschung der altkirchlichen Liturgie hatte er schon 1926 ein neues Fundament mit seinem Buche »Messe und Herrenmahl« gegeben, das langjährige Studien abschloß. In wiederum überraschend einfacher Linienführung lehrte er in der Fülle griechischer Liturgien zwei Grundtypen erkennen, einen römischen und einen ägyptischen. Aus ihrem Hauptunterschiede — in der ägyptischen Urform fehlen die Einsetzungsworte im Abendmahl und damit jede Beziehung auf das letzte Mahl und den Tod Jesu — gewann er das Kriterium, mit dem er tief in die Ursprünge des christlichen Gottesdienstes eindrang. Er unterschied einen paulinischen Typus des Herrenmahles und einen von der Urgemeinde ausgehenden. Aber schließlich war auch die von ihm so geliebte Kultusgeschichte doch nur ein Zweig des bunten geschichtlichen Lebens. Und so ließ er diese Studien wie zahlreiche andere Vorarbeiten schließlich in das Werk einmünden, das nun den Gewinn aus Jahrzehnten unermüd-

lichen Schaffens einbringen sollte, seine seit 1932 erschienene Geschichte der Alten Kirche. Obwohl unvollendet, werden die 3 Bände und die im Manuskript vollendete Hälfte des 4. Bandes doch noch viele Geschlechter mit ebenso sicherer wie leichter Hand durch die vier Jahrhunderte der größten geistigen Wandlung der Menschheitsgeschichte führen. Das Werk war nichts weniger als eine Zusammenstellung von Vorarbeiten und schon erworbenen Kenntnissen. Im Gegenteil, wir sahen mit Staunen, wie Lietzmann noch einmal von vorn anfing, alle Quellen von neuem las, als habe er noch nie auf diesem Gebiet gearbeitet, nun aber gleichsam sein eigener Schüler. Wer Lietzmann nicht aus dem Kolleg kannte, mochte überrascht sein, daß der strenge Analytiker und Interpret auch zu erzählen verstand. Durch eine glückliche Form unauffälliger Anmerkungen gestattete er dem Fachgenossen, ihm bei der Arbeit auf die Finger zu sehen. So entstand eines jener großen Geschichtswerke, die den Sachkundigen und den Laien in gleicher Weise zu fesseln vermögen. Dies Werk, über das man nicht reden, sondern das für sich selbst reden soll, ist nun der ganze Lietzmann: der eindringende Kenner der hellenistisch-vorderorientalischen Welt, der Exeget, Archäologe und Textkritiker, ein Meister architektonischer Gliederung — im Aufbau liegen für den Sachkundigen einige der größten Reize —, der Mann mit den hellen Augen für die weite geschichtliche Welt und dem treffenden, trocknen Humor und zuinnerst der ehrfürchtig fromme Mensch, der der Seelengeschichte der kleinen, zunächst scheinbar dem Tode geweihten, dann aus größter Not plötzlich zum Siege berufenen Christenschar mit liebevollem Verstehen nachspürte; übrigens noch immer mit deutlicher Vorliebe für das, was sich im Gottesdienst, Kultraum oder in den Erbauungsformen für den einzelnen ausdrückte, gegenüber der sonst bevorzugten Ideengeschichte des Dogmas. So bewahrt Lietzmanns Werk kommenden Geschlechtern sein persönlichstes Vermächtnis und zugleich das Erbe seiner Generation, die auf dem Gebiete der alten Kirchengeschichte eine Revolution heraufgeführt hat.

Der Reichtum dieser Generation von Kirchenhistorikern lag in der Fülle ganz verschiedenartiger Persönlichkeiten. Lietzmann nahm seinen eigenen Platz unter ihnen ein. Ihn umwehte nicht der Goethesche Hauch Harnacks, nicht der stählerne Ernst Karl Holls. Er war moderner, realistischer, tatsachenhungriger, ein heller, nüchterner Geist und darum ein ungewöhnlicher Erzieher. Er hatte eine eigene Weise, Schüler zu gewinnen. Wenn einer ihm im Seminar aufgefallen war, dann lud er ihm wohl zum Entsetzen anderer Kollegen zuerst einen mühseligen Index oder eine langweilige Kollation auf, um seine

Ausdauer zu erproben. Und er hatte dabei eine Art, sein Vertrauen spüren zu lassen, daß man nur Ehre und keine Fron empfand. Was den jungen Schüler zunächst an ihm fesselte, war das Ethos der Forschung, die Hingabe an die unbestechliche Wahrheit und eine selbstlose Bescheidenheit. Ich habe sie zum erstenmal tief empfunden und später noch besser zu würdigen gelernt, als ich sah, wie er den, der sich von seinen Arbeitsgebieten nach eigenem Interesse anderen Epochen der Kirchengeschichte zuwandte, nicht einen Augenblick zu halten versuchte.

Er machte uns den oft mit einigen Peinlichkeiten gedrückten Übergang vom Schüler zum Freunde wunderbar leicht. Meist kam sehr bald der Augenblick, wo er auf die respektvolle und selbstverständlich aufrichtigst empfundene Briefanrede etwa antwortete: »Daß Sie mich hoch verehren, nehme ich generell zur Kenntnis und erlasse Ihnen in Zukunft die Beteuerung«. Und dann durften wir teilhaben an seiner schönsten menschlichen Gabe, deren Verlust uns alle um so viel ärmer gemacht hat, seiner Kraft der Freundschaft. Mit ihrer phrasenlosen Herzlichkeit und nie versagenden Hilfsbereitschaft machte sie den Umgang mit ihm zu einem wahren Geschenk. Ich weiß nur zwei Situationen, wo er unerbittlich abweisend sein konnte: wenn er eine Ehrfurchtslosigkeit gegenüber den Leistungen älterer großer Generationen spürte und wenn das Vertrauen, das er bot, mit Mißtrauen erwidert wurde und er den anderen gar auf krummen Wegen betraf.

Und ich darf noch eins bezeugen, obwohl Lietzmann hier selbst oft eine Grenze seines Wirkens empfand: auch er hat uns zu Theologen erzogen, nicht zu Philologen auf kirchengeschichtlichem Bereich. Er hätte nach Gaben und Ausbildung alle Voraussetzungen gehabt, die Kirchengeschichte in eine untheologische Wissenschaft zu verwandeln. Er hat es nicht getan, sondern es seine Studenten in immer steigendem Maße fühlen lassen, daß er mit ihnen und ihrem künftigen theologischen Amt zusammengehörte. Es wäre ihm unmöglich gewesen, denen unverbindliche Spekulationen und antiquarisches Wissen vorzutragen, die so bald seinen Hörsaal mit den umkämpftesten Schlachtfeldern des heutigen geistigen Lebens vertauschen mußten. So hatte er selbst, ohne Schaden an seiner Wissenschaft zu nehmen, Anteil an der Konzentration und Selbstbesinnung der Theologie in den Jahrzehnten nach dem Weltkriege. Die ursprünglich scheu gemiedene Kanzel hat er später geradezu gesucht, um seine exegetische Arbeit an der Predigt zu bewähren. Er diente seiner Kirche, wo er nur Gelegenheit fand: bei dem Neubau der Thüringer Kirche 1919, bei der zeitraubenden Bibelrevision, bei der kritischen

Neuausgabe der Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche. Bei der Überreichung dieser Ausgabe auf der großen Augustana-Feier am 25. Juni 1930 sagte er: »So wenig eine rechte Theologie gedeihen kann ohne eine lebendige Kirche, so wenig kann auch die evangelische Kirche leben ohne theologische Wissenschaft«. In den schweren Entscheidungen, in denen Kirche und Theologie heute ihren Weg suchen müssen, werden wir seinen oft empfangenen besonnenen Rat bitter vermissen.

Mit der gleichen selbstverständlichen Freudigkeit, mit der er als evangelischer Christ in seiner Kirche stand, lebte er als echter Preuße aus alter märkischer Familie leidenschaftlich das Leben seines Volkes mit. Im Weltkrieg in der Leitung des Roten Kreuzes in Jena, in der Nachkriegszeit als nationaler Redner in mancher Volksversammlung, in der Bewunderung für die Sprengung der Knechtsbande von Versailles durch Adolf Hitler, in der sieghaften Zuversicht, mit der er das gewaltige Kriegsgeschehen der letzten Jahre verfolgte, offenbarte er sein heißes vaterländisches Herz. Und er klagte nicht, als er dem Volk das Opfer seines Jungen bringen mußte. Er vergaß über dem furchtbaren Schmerz nicht das Danken für das, was er in 19 köstlichen Jahren an ihm gehabt hatte. Er hat das Glück des innigsten Familienlebens, das man sich denken konnte, um so tiefer empfunden, als es ihm erst durch eine späte Heirat geschenkt worden war.

Er hat das reiche Leben nicht nur erforscht, sondern gelebt. Auf weiten wissenschaftlichen und Vortragsreisen von Tunis und Syrien bis Schweden suchte er die Schönheiten der Welt, vor allem der antiken Kunst. Und in den Nachtstunden verfolgte er wie schon als Knabe gern mit dem Fernrohr den stillen Gang der Sterne, so wissenschaftlich und gründlich, daß daraus eine höchst sachkundige Anleitung zur Himmelsbeobachtung mit kleinen Fernrohren hervorging (1922). Er genoß den regelmäßigen Austausch mit Freunden verschiedener Fakultäten und Berufe in der Berliner Mittwochsgesellschaft, die er in den letzten Jahren mit seiner glücklichen Hand leitete. Und er öffnete sein Herz der Macht der Musik. Ich werde nie vergessen, wie ich ihn bei einem meiner letzten Besuche mit der Partitur in der Hand während einer Rundfunkübertragung der IX. Symphonie fand. Der Sturm des Freudenchors der beiden großen Leidüberwinder Schiller und Beethoven durchfuhr den todgezeichneten Mann und löste sich in stillen Tränen.

Wer Lietzmann nahetreten durfte, spürte ihm wohl das Geheimnis ab, aus dem er lebte. Er besaß den Kompaß, der jeden, auch den modernen, problematischen Menschen mit untrüglicher Sicherheit auf den Weg zu Gott führt: ein dankbares Herz. Auf

diesem Wege eines getrosten, tathaften Christenglaubens ist er immer gewisser und freudiger vorangeschritten, bis der Weg in das Tor der Ewigkeit einmündete.

Ich weiß seinem Tode gegenüber keine andere Losung, als in aller Bescheidenheit das nachzutun, was Lietzmann nach den fürchterlichen Schlägen vor einem Jahre, dem memento mori der Krankheit, dem Tode seines Jungen und seiner besten Schüler, einem Freunde schrieb: »Ich will vor dem Tode nicht kapitulieren, sondern tapfer an den Neubau gehen«. Hans Lietzmann ist heimgegangen. Wir erträumen uns keine irdische Unsterblichkeit für ihn. Aber wir wissen ihn geborgen in Gottes Frieden. Und wir vertrauen auf Gott, daß er die Flamme seines Geistes so lange erhalten wird, bis sich andere daran entzündet haben, die er uns schenken wird, so wie er uns ihn geschenkt hat.

Die Schriften Hans Lietzmanns.

Zusammengestellt von **Kurt Aland** in Berlin.
(Berlin NW 7, Bauhofstr. 5)

Omnis scriba doctus in regno caelorum similis est homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera
Mt 13, 52

1896

1. Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Tübingen, Mohr, VI, 95 S.

1897

2. Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung. Tübingen, Mohr, VII, 85 S.

1898

3. Altchristliche Literatur (Sammelrezension). *Theologische Rundschau 1, 1897/98, 504—517*

1899

4. Zur Menschensohnfrage. *Theol. Arbeiten d. rhein. Prediger Vereins. N. F. 2, 1899, 1—14*
5. Bericht über die Catalogisierung der Catenenhandschriften. *Gött. Nachr., Geschäftl. Mitt. 1899, 12—15*
6. Götternamen. *Christl. Welt 13, 1899, 32/33, 751—758, 771—776*

1900

7. Bericht über die Catalogisierung der Catenenhandschriften. *Gött. Nachr., Geschäftl. Mitt. 1900, 17—20*
8. Rez. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg 1899. *GGA 162, 1900, 920—929*
9. Altchristliche Literatur (Sammelrezension). *Theol. Rundschau 3, 1900, 19—28, 56—66*
10. Rez. Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus. München 1900. *DLZ 21, 1900, 3174—3176*

1901

11. Rez. Faulhaber, Hesychii interpretatio Iesaiae prophetae. Freiburg 1900. *GGA 163, 1901, 89—98*
12. Rez. Brückner, Faustus von Mileve. Basel 1901. *DLZ 22, 1901, 1607—1608*
13. Rez. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamsschriften. Gießen 1900. *Ebda 2054—2056*
14. Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius. *Zeitschrift f. wiss. Theologie 44, 1901, 380—390*

1902

15. Catenarum Graecarum Catalogus (mit G. Karo). *Gött. Nachr. phil.-hist. Kl. 1902, 1—66, 299—350, 559—620*
16. Rez. Klostermann, Origenes Werke III Jeremiahomilien usw. Leipzig 1901 (GCS). *DLZ 23, 1902, 69—72*
17. Rez. Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius usw. Leipzig 1901 (GCS). *Ebda 1043—1045*
18. Rez. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1900. *GGA 164, 1902, 329—338*
19. Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien. Bonn, Marcus & Weber, 16 S. = Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, hrsg. von H. Lietzmann 1 (63, 191)
20. Rez. Sickenberger, Titus von Bostra und Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia. Leipzig 1902. *GGA 753—758*
21. Der Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia. *SBA 1902, phil.-hist. Kl. Nr. XVII, 13 S.*
22. Prodecessor. *Rhein. Museum 57, 1902, 634—635*
23. Altchristliche Literatur (Sammelrezension). *Theol. Rundschau 5, 1902, 99—112*

1903

24. Die drei ältesten Martyrologien. 16 S. = *Kl. Texte 2* (105, 192)
25. Liturgische Texte I: Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im 2. und 4. Jahrhundert. 16 S. = *Kl. Texte 5* (74)
26. Die Didache. 16 S. = *Kl. Texte 6* (54, 115, 219, 340)
27. Rez. Voisin, L'Apollinarisme. Löwen 1901. *DLZ 24, 1903, 2190—2191*

28. Altchristliche Literatur (Sammelrezension). *Theol. Rundschau 6, 1903, 28—31*

1904

29. Apollinaris von Laodicea und seine Schule I. Tübingen, Mohr, XVI, 323 S.
30. J. Flemming und H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister. *Gött. Abhandl. phil.-hist. Kl N. F. VII, 4. Berlin, Weidmann, IX, 76 S.*
31. Das Weihnachtsfest. *Protestantenblatt 37, 1904, 623—625*

1905

32. Rez. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig *1902. GGA 157, 1905, 481—489*
33. Rez. Reitzenstein, Poimandres. Leipzig 1904. *ThLZ 30, 1905, 201—204*
34. Ausgewählte Predigten II: Fünf Festpredigten Augustins in gereimter Prosa. 16 S. = *Kl. Texte 13*
35. Griechische Papyri. 16 S. = *Kl. Texte 14* (88)
36. Der Prophet Amos hebräisch und griech. hrsg. von J. Meinhold und H. Lietzmann. 32 S. = *Kl. Texte 15/16*
37. Altchristliche Literatur (Sammelrezension). *Theol. Rundschau 8, 1905, 345—351*

1906

38. An die Römer. Tübingen, Mohr, 1906, 80 S. = Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Lietzmann, III Die Briefe des Apostels Paulus I, Lfg. 1 (171, 302, 370)
39. Rez. Loofs, Nestoriana. Halle 1905. *DLZ 27, 1906, 1423—1425*
40. Rez. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie. Paderborn 1905. *ThLZ 31, 1906, 9—10*
41. Rez. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905. *Ebda 506—509*
42. Symbole der alten Kirche. 32 S. = *Kl. Texte 17/18* (143)
43. Liturgische Texte II: Ordo missae secundum Missale Romanum. 23 S. = *Kl. Texte 19* (104, 236, 410)
44. Altchristliche Literatur (Sammelrezension). *Theol. Rundschau 9, 1906, 14—25*
45. Die Berliner Kirchenväterausgabe. *Ebda 239—253*
46. Sammelrezension (Blass, Textkritik; Clemen, Paulus usw.). *Archiv f. Religionswiss. 9, 1906, 530—533*

1907

47. An die Korinther I. Tübingen, Mohr. S. 1—164 = Handb. z. Neuen Testament III, I, Lfg. 2 (64, 222, 357)
48. Nekrolog William Wrede. *Bursians Biograph. Jahrb. 30, 1907, 104—110*
49. H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testaments: Die Perikope von der Ehebrecherin. *ZNW 8, 1907, 34—47*

50. Bemerkungen zu H. von Sodens Antikritik. *Ebda 234—237*
51. Rez. Delehaye, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Brüssel 1902. *Theol. Studien u. Krit. 80, 1907, 144—148*
52. Rez. Stählin, Clemens Alexandrinus II (GCS). *DLZ 28, 1907, 780—782*
53. Bilderanhang zu P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, Mohr. S. 180—190, 12 Tafeln (106)

(54.) Didache[2]. 16 S. = *Kl. Texte 6* (26, 115, 219, 340)

55. Die Wittenberger und Leisniger Kastenordnung 1522/1523. 24 S. = *Kl. Texte 21*
56. Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift? Tübingen, Mohr, 1907, VIII, 119 S.

1908

57. Das Leben des hl. Symeon Stylites (mit H. Hilgenfeld). Leipzig, Hinrichs, 1908, VIII, 257 S. = *TU 32, 4*
58. Papyrus Jenensis 1. *Zeitschr. f. wiss. Theol. 50, 1908, 149—151*
59. Rez. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig 1907. *DLZ 29, 1908, 156—158*
60. Die klassische Philologie und das Neue Testament. *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 21, 1908, 7—21.*
61. Das neugefundene Evangelienfragment und seine Vorgänger. *Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 31, 26. Febr. 1908*
62. Rez. Delehaye, Die hagiographischen Legenden. München 1907. *Berl. phil. Wochenschr. 28, 1908, 1534—1536*

(63.) Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien[2]. 16 S. = *Kl. Texte 1* (19, 191)

1909

64. An die Korinther II. Tübingen, Mohr. S. 165—224 = Handb. z. Neuen Testament III, I Lfg. 3 (47, 222, 357)
65. Rez. Deißmann, Licht vom Osten. Tübingen 1908. *Theol. Studien u. Krit. 82, 1909, 160—162*
66. Rez. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. Berlin 1906. *Hist. Zeitschr. 102, 1909, 100—102*
67. Rez. Gregory, Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Leipzig 1908. *Berl. phil. Wochenschr. 29, 1909, 488—490*
68. Rez. Philothesia für Kleinert. Berlin 1907. *Ebda 653—654*
69. Rez. Orbis Antiquitatum I, 1, 1 Altschueler, Peschita I; II, 1, 1 Lanz-Liebenfeld, Septuaginta und Hexapla. *Ebda 815—817*
70. Rez. Traube, Nomina sacra. München 1907. *ThLZ 34, 1909, 333—334*
71. Rez. Usener, Vorträge und Aufsätze. Leipzig 1907. *Ebda 486—487*
72. Rez. Riggenbach. Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief. Leipzig 1907. *Ebda 487*
73. Der Weltheiland. Eine Jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen. Bonn, Marcus & Weber, 1909, 59 S.

(74.) Liturgische Texte I: Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im 2. und 4. Jahrhundert². 16 S. = *Kl. Texte* 5 (25)
75. Liturgische Texte IV: Martin Luthers Von Ordnung Gottesdiensts, Taufbuechlein, Formula missae et communionis. 24 S. = *Kl. Texte 36*
76. Liturgische Texte V: Martin Luthers Deutsche Messe 1526. 16 S. = *Kl. Texte 37* (327)
77. Altchristliche Literaturgeschichte (Sammelrezension). *Theol. Rundschau 12, 1909, 313—317, 340—354*
78. Bericht über Kirchengeschichte (Sammelrezension). *Zeitschr. f. wiss. Theol. 51, 1909, 172ff., 378ff. passim*

1910

79. An die Galater. Tübingen, Mohr, S. 225—264 = Handb. z. Neuen Testament III, I Lfg. 4 (223, 359)
80. Handbuch zum neuen Testament III. Band. Die Briefe des Apostels Paulus. I. Die vier paulinischen Hauptbriefe. Tübingen, Mohr, 1910 (enthält 38, 47, 64, 79)
81. Bemerkungen zur Handschriftenphotographie. *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 25, 1910, 373—376*
82. Rez. Weinreich, Antike Heilungswunder. Gießen 1909. *ThLZ 35, 1910, 804—806*
83. Rez. Milligan, Selections from the Greek Papyri. Cambridge 1910. *Berl. phil. Wochenschr. 30, 1910, 1505—1506*
84. Rez. Schulthess, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon. Berlin 1908. *Ebda 1547—1548*
85. Rez. Schermann, Prophetarum vitae. Leipzig 1907 und Schermann, Propheten- und Apostellegenden. Leipzig 1907. *Ebda 1602—1603*
86. Lateinische altkirchliche Poesie. 64 S. = *Kl. Texte 47/49* (= 457)
87. Liturgische Texte VI: Die Klementinische Liturgie aus den Constitutiones Apostolorum VIII nebst Anhängen. 32 S. = *Kl. Texte 61*
(88.) Griechische Papyri². 32 S. = *Kl. Texte 14* (35)
89. Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum (mit Pius Franchi de Cavalieri). Bonn, Marcus & Weber, 1910, XVI S., 50 Tafeln = Tabulae in usum scholarum, hrsg. von H. Lietzmann 1
90. Bericht über Kirchengeschichte (Sammelrezension). *Zeitschr. f. wiss. Theol. 52, 1910, 75ff., 271ff., 374ff. passim*

1911

91. Byzantinische Legenden. Jena, Diederichs, 1911, 102 S.
92. Zu Luthers Grabschrift. *Zeitschr. f. wiss. Theol. 53, 1911, 171—172*
93. Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus. *Ebda 345—354* (vgl. 108)
94. Bericht über Kirchengeschichte (Sammelrezension). *Ebda 281—284*
95. Die Entstehung der christlichen Kunst. *Internat. Wochenschrift f. Wisschaft, Kunst u. Technik 5, 1911, 481—503*
96. Rez. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen. Straßburg 1910. *ThLZ 36, 1911, 80—81*

97. Rez. Gercke/Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft I. II. Leipzig 1910. *Ebda 450—453* (132)
98. Rez. Loeschcke, Jüdisches und Heidnisches im christl. Kult. Bonn 1910. *Ebda 620*
99. Rez. Schmidt-Schubart, Altchristliche Texte. Berlin 1910. *Berl. phil. Wochenschr. 31, 1911, 165—167*
100. Usener, Das Weihnachtsfest². Bonn, F. Cohen, 1911, XX, 390 S. (hrsg., darin S. 379—384 Das Datum der Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus, Vorrede und Index S. 385—390)
101. Liturgische Texte VII: Die preußische Agende im Auszug, 42 S. = *Kl. Texte 74*
102. Andreas Karlstadt, Von Abtuhung der Bilder usw. 32 S. = *Kl. Texte 74*
103. Liturgische Texte VIII: Die sächsische Agende im Auszug. 36 S. = *Kl. Texte 75*
(104.) Liturgische Texte II: Ordo missae secundum Missale Romanum². 23 S. = *Kl. Texte 19* (43, 236, 410)
(105.) Die drei ältesten Martyrologien², 18 S. = *Kl. Texte 2* (24, 192)

1912

(106.) Bilderanhang zu P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur². Tübingen, Mohr (= Handb. z. Neuen Testament I, 2/3), S. 418—436 und 14 Tafeln (53)
107. Ein liturgisches Bruchstück des zweiten Jahrhunderts. *Zeitschr. f. wiss. Theol. 54, 1912, 56—61*
108. Berichtigung. *Ebda 95* (zu 93)
109. Ein neues Hilfsmittel zum Papyrusstudium. *Ebda 239—244*
110. Gerhard Loeschcke †. *Ebda 256—259* (vgl. 147)
111. Der Jenaer Irenaeuspapyrus. *Gött. Nachr., phil.-hist. Kl. 1912, 292—320*
112. Geschichte der christlichen Kirche (Sammelrezension). *Archiv f. Religionswiss. 15, 1912, 260—298*
113. Der Unterricht der Visitatoren 1528. 48 S. = *Kl. Texte 87*
114. Johannes Bugenhagen, Braunschweiger Kirchenordnung 1528. 152 S. = *Kl. Texte 88*
(115.) Didache³. 16 S. = *Kl. Texte 6* (26, 54, 219, 340).
116. Artikel Hegemonius. *Pauly-Wissowa RE VII, 2599*
117. Artikel Hegesippos (7), Hegesippus (8). *Ebda 2611—2612*

1913

118. Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte. *Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 1913, 97—153*
119. Artikel Heraklas (2). *Pauly-Wissowa RE VIII, 423*
120. Artikel Hieronymus (16). *Ebda 1565—1581*
121. Artikel Hilarius v. Politiers (11). *Ebda 1601—1604*
122. Artikel Hilarius v. Arles (12). *Ebda 1604*

123. Artikel Hippolytos (6). *Ebda 1873—1878*
124. Artikel Historia monachorum. *Ebda 2110*
125. Artikel Honoratus (12). *Ebda 2276*
126. Artikel Honoratus (13). *Ebda 2276*
127. Artikel Hormisdas (6). *Ebda 2410*
128. Rez. Gregory, Vorschläge für eine krit. Ausgabe des Griechischen Neuen Testaments. Leipzig 1911. *Berl. phil. Wochenschr. 33, 1913, 296—297*
129. Rez. Horae semiticae VIII: Lewis, Codex Climaci rescriptus. Cambridge 1909. *Ebda 453*
130. Rez. Leclercq, Manuel d'Archéologie chrétienne. Paris 1907. *ThLZ 38, 1913, 302—303*
131. Rez. Schwartz, Charakterköpfe II². Leipzig 1911. *Ebda 330—331*
132. Rez. Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft I², II², III. Leipzig 1912. *Ebda 362—363* (97)

1914

133. Artikel Reticius. *Pauly-Wissowa RE 2. Reihe 1. Halbbd., 693*
134. Artikel Rhodon (2). *Ebda 957*
135. Artikel Rufinus (24). *Ebda 1193—1196*
136. Artikel Rusticius Helpidius (4). *Ebda 1240*
137. Hermann Useners kleine Schriften. *Frankfurter Ztg. 1. Febr. 1914, Nr. 32 Literaturblatt*
138. Rez. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe Bd. 1, 2, 5—13. Kempten 1911—1913. *ThLZ 39, 1914, 487—489* (vgl. 167, 379)
139. Rez. Lübkers Reallexikon ⁸. Leipzig 1914. *Ebda 554—556*
140. Rez. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Donauwörth 1913. *Ebda 677*
141. Ein Psalterfragment der Jenaer Papyrussammlung. In *Neutestamentl. Studien f. G. Heinrici. Leipzig 1914, S. 60—65*
142. H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testamentes. Die drei Rezensionen. *ZNW 15, 1914, 323—331*
143.) Symbole der alten Kirche². 40 S. = *Kl. Texte 17/18* (42)

1915

144. Petrus und Paulus in Rom. Liturgische u. archäologische Studien. Bonn, Marcus & Weber 1915, XII, 189 S. mit 6 Plänen = Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von E. Hirsch und H. Lietzmann 1 (282)
145. Die liturgischen Angaben des Plinius. In *Geschichtliche Studien f. A. Hauck. Leipzig 1916, S. 34—38*
146. Die zeitweilige Grabstätte der Apostel Petrus und Paulus in S. Sebastiano. *ThLZ 40, 1915, 285—286*
147. Nekrolog Loeschcke. *Biographisches Jahrbuch XVII, 43—45* (110 erweitert)

1916

148. Artikel Hypatios. *Pauly-Wissowa RE IX, 249*
149. Artikel Johannes Chrysostomus (55). *Ebda 1811—1828*

150. Zu Nordens Agnostos Theos. *Rhein. Museum 71, 1916, 280—281*
151. Carmen = Taufsymbol. *Ebda 281—282*
152. Nekrolog Paul Wendland. *Berl. phil. Wochenschr. 36, 1916, 28—31*
153. Rez. Harnack, Die älteste griechische Kircheninschrift. Berlin 1915. *ThLZ 41, 1916, 117*
154. Rez. Holl, Epiphanius I (GCS). *Ebda 150 –152*
155. Rez. Stutz, Kirchenrecht, Geschichte und System². 1914. *Ebda 233 –235*
156. Rez. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament VII. Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik. Leipzig 1916. *Ebda 341—342*
157. Rez. Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa. Leipzig 1916. *Ebda 397—399*
158. Rez. Leder, Acht Vorträge über das älteste Synodalrecht der päpstlichen Gerichtshoheit. Wien 1915. *Zeitschr. d. Savigny-Stift. 37, 1916, Kan. Abt. 6, 423—427*

1917

159. Rez. Wendland, Hippolytus III (GCS). *DLZ 38, 1917, 442—444*
160. Artikel Julianos v. Halikarnaß (13). *Pauly-Wissowa RE 19. Halbbd., 22*
161. Artikel Julius v. Rom (11). *Ebda 108—109*
162. Artikel Julius Hilarianus (274). *Ebda 614*
163. Die Reformation und ihre Wirkungen in der Theologischen Fakultät Jena. In *G. Scholz, Die Reformation und ihre Wirkungen in Ernestinischen Landen I. Leipzig, Deichert, S. 149—175*
164. Liturgische Texte X: Einführung in das römische Brevier. 48 S. = *Kl. Texte 141*
165. Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch... hrsg. von J. Flemming (hrsg., vgl. Vorwort S. III—V). *Abh. Gött. Ges. phil.-hist. Kl. N.F. XV, 1. Berlin, Weidmann*
166. Rez. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes, SBA 1917. *Berl. phil. Wochenschr. 37, 1917, 1463—1467*
167. Rez. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 14—28. Kempten 1913—1916. *ThLZ 42, 1917, 160—163* (vgl. 138, 379)
168. Rez. Wulff, Die altchristliche Kunst, Lfg. 1—8. Potsdam 1914/15. *Ebda 432—436*

1918

169. Luthers Ideale in Vergangenheit und Gegenwart. Rede zur Reformationsfeier der Univ. Jena am 31. Okt. 1917. Bonn, Marcus & Weber. 16 S.
170. Rez. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung. Berlin 1916. *ThLZ 43, 1918, 223—224*

1919

(171.) An die Römer. Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe². Tübingen, Mohr, 1919, 129 S. = Handb. z. Neuen Testament III, I, 1 (38, 302, 370)

172. Die Vorlage der gotischen Bibel. *Zeitschr. f. deutsches Altertum. N.F. 44, 249—278*
173. Die Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses. *SBA 1919, phil.-hist. Kl. Nr. 17, 269—274*
174. Rez. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze; Mohlberg, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung. Münster 1918. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 40, 1919, Kan. Abt. 9, 316—317*
175. Religion. In *Vom Altertum zur Gegenwart.* Leipzig 1919, S. 193—200 (193)
176. Beitrag in Das Gymnasium und die neue Zeit. Fürsprache und Forderungen für seine Erhaltung und seine Zukunft. Leipzig 1919, S. 171—172
177. Rez. Schanze, Der Galaterbrief (Das Neue Testament schallanalytisch untersucht 1). Leipzig 1918/19. *GGA 181, 1919, 401—419* (vgl. 208).
178. Rez. Mader, Altchristliche Basiliken und Lokaltradition in Südjudäa. Paderborn 1918. *ThLZ 44, 1919, 174—175*
179. Marcus & Webers Verlag und die Geisteswissenschaften. In *Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag 1818—1918. Bonn 1919, S. 1—6*
180. Nachruf Sudhaus. *Ebda S. 53—54*
181. Nachruf R. Wünsch. *Ebda S. 55*
182. Artikel Justinus (11). *Pauly-Wissowa RE 20. Halbbd., 1332—1337*

1920

183. Artikel Sabas (2). *Pauly-Wissowa RE 2. Reihe, 2. Halbbd., 1537*
184. Artikel Sabellius (2). *Ebda 1567—1568*
185. Artikel Sabinus (24). *Ebda 1599—1600*
186. Artikel Sacramentarium. *Ebda 1664—1667*
187. Artikel Salvianus v. Massilia (3). *Ebda 2017—2018*
188. Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillosliturgie. *Oriens Christianus N. S. 9, 1920, 1—19*
189. Rez. Kaufmann, Die hl. Stadt der Wüste. Kempten 1918. *ThLZ 45, 1920, 150—151*
190. Übernahme der Redaktion der ZNW.

1921

(191.) Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien[3]. 16 S. = *Kl. Texte 1* (19, 63)
(192.) Die drei ältesten Martyrologien[3], 18 S. = *Kl. Texte* 2 (24, 105)
(193.) Religion. In *Altertum und Gegenwart*[2] *S. 258—267* (175)
194. Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses. In *Festgabe für Harnack, Tübingen, Mohr, S. 226—242*
195. Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. Münster, Aschendorff 1920, XLVIII, 186 S. = *Liturgiegeschichtl. Quellen 3*
196. Geschichte der christlichen Kirche (Sammelrezension). *Archiv f. Religionswiss. 20, 1921, 442—468*

197. Rez. Stählin, Die hellenistisch-jüdische Literatur (in Christ, Griech. Literaturgeschichte[6]). München 1919. *ThLZ 46, 1921, 5—6*
198. Rez. Mariott, Macarii anecdota. Cambridge 1918. *Ebda 32—33*
199. Rez. Grenfell-Hunt, The Oxyrhynchus Papyri XIV. London 1920. *Ebda 54—55*
200. Rez. Haase, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa. Paderborn 1920. *Ebda 151—152*
201. Rez. Koopmans, De servitute antiqua et religione christiana capita selecta. Groningen 1920. *Ebda 175*
202. Rez. Rauer, Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar. Münster 1920. *Ebda 202*
203. Notizen. *ZNW 20, 1921, 94—96, 171—176, 249—256*

1922

204. Artikel Kirchenrechtliche Sammlungen. *Pauly-Wissowa RE IX, 488—501*
205. Symbolstudien I—VII. *ZNW 21, 1922, 1—34*
206. Notizen. *Ebda 77—80, 148—160, 236—240, 312—316*
207. Anleitung zur Himmelsbeobachtung mit kleinen Fernrohren. Jena, G. Fischer, 1922, 60 S.
208. Schallanalyse und Textkritik. Tübingen, Mohr 1922, 39 S. (vgl. 177)
209. Luther auf der Wartburg. *Luther-Jahrbuch 4, 1922, 30—44*
210. Geschichte der christlichen Kirche (Sammelrezension). *Archiv f. Religionswiss. 21, 1922, 186—205*
211. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices. In *Festgabe für K. Müller, Tübingen 1922, S. 46—57*
212. Rez. Dölger, Sol Salutis, Gebet und Gesang im christl. Altertum. Münster 1920. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 43, Kan. Abt. 12, 1922, 460—461*
213. Zur Datierung des Sacramentarium Leonianum. *Jahrb. f. Liturgiewiss. 2, 1922, 101—102*
214. Rez. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer[3]. München 1920. *ThLZ 47, 1922, 30—31*
215. Rez. Wilamowitz, Geschichte der Philologie (Einl. in d. Altertumswissenschaft[3] I, 1). Leipzig 1921. *Ebda 127—128*
216. Rez. Baumstark, Nichtevangelische syrische Perikopen. Münster 1921. *Ebda 130—131*
217. Rez. Scheel, Martin Luther I[3]. *Ebda 224—225*
218. Rez. Holl, Luther. *ZKG 41, 1922, 208—211*
(219.) Die Didache (Nachdruck d. 3. Aufl.). 16 S. = *Kl. Texte 6* (=115, 340; 26, 54)

1923

220. Artikel Severianus (17). *Pauly-Wissowa RE 2. Reihe, 4. Halbbd., 1930—1932*
221. Christliche Literatur (nach P. Wendland neu bearbeitet). In *Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft[3] I, 5. Leipzig, Teubner 1923, 36 S.*

(222.) An die Korinther I. II². Tübingen, Mohr, 1923, 160 S. = Handb. z. Neuen Testament 9 (47, 64, 357)
(223.) An die Galater². Tübingen, Mohr, 1923, 42 S. = Handb. z. Neuen Testament 10 (79, 359)
224. The Tomb of the Apostles Ad Catacumbas. *The Harvard Theol. Review 16, 1923, 147—162*
225. Symbolstudien VIII—XII. *ZNW 22, 1923, 257—279.*
226. Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el Yehudieh. *Ebda 280—286*
227. Notizen. *Ebda 150—160, 312—316*
(228.) Erscheinen von Heft 1 der Beihefte zur ZNW, hrsg. von H. Lietzmann
229. R. Knopf, Einführung in das Neue Testament² unter Mitwirkung von H. Lietzmann bearb. von H. Weinel. Gießen, Töpelmann 1923 (darin (§ 1—18) (329, 391)
230. Rez. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. 1/2. Stuttgart 1921. *Hist. Zeitschr. 127, 1923, 98—104*
231. Rez. Vogels, Novum Testamentum Graece. Düsseldorf 1922 und Vogels, Novum Testamentum Graece et Latine, Düsseldorf 1922. *ThLZ 48, 1923, 49—54*
232. Rez. de Rossi-Gatti, Inscriptiones christianae urbis Romae I Suppl. 1. Rom 1915 *Ebda 82—83*
233. Rez. Wilpert, Wahre und falsche Auslegung der altchristlichen Sarkophagskulpturen. Innsbruck 1922. *Ebda 83—84*
234. Ein neuer Tatiantext gefunden! (Anzeige von Plooij, A primitive Text of the Diatessaron. Leyden 1923). *Ebda 119*
235. Rez. Holl, Epiphanius II (GCS). *Ebda 326*
(236.) Liturgische Texte II: Ordo missae secundum Missale Romanum³, 29 S. = *Kl. Texte 19* (43, 104, 410)
237. Weihnachten 1923. *Jenaische Zeitung 22. Dez. 1923, Nr. 295* (vgl. 238, 239)
(238.) Weihnachten 1923. *Rodaische Zeitung Weihn. 1923* (= 237)
(239.) Weihnachten 1923. *Eisenacher Tagespost Weihn. 1923* (= 237)

1924

240. Über die vaterländische Aufgabe der Universitäten. Rede, gehalten bei der Reichsgründungsfeier der Universität Jena. *Jenaer Zeitung 1924 Nr. 22* (vgl. 241, 242, 243)
(241.) Von Versailles bis ... »Wenn Deutschland sich die Geburtsurkunde neuen Lebens erzwingt?« *Mitteldeutsche Ztg. 22. Jan. 1924, Nr. 24* (= 240)
(242.) Über die vaterländische Aufgabe der Universitäten. *Rheinisch-Westfälische Ztg. 24. Jan. 1924, Nr. 65* (= 240)
(243.) Die vaterländische Aufgabe der Universitäten. *DAZ 27. Jan. 1924, Sonntagsbeil.* (= 240)
244. Rez. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 4; IV, 2. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 44, 1924, Kan. Abt. 13, 534—539* (vgl. 312, 385, 486)

245. Der unterirdische Kultraum von Porta Maggiore in Rom. *Vorträge d. Bibl. Warburg 1922/23 1. Teil, 66—70*
246. Der Bielefelder Kirchentag und das deutsche Volk. *Magdeburgische Zeitung 11. Juni 1924, Nr. 290*
247. Handschriftliches zur Rekonstruktion des »Sacramentarium Gregorianum«. In *Miscellanea A. Ehrle, Rom, Bibl. d. Vatikans, II, 141—158*
248. Das älteste Taufsymbol. In *Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen*², *Tübingen 1924, S. 587—588*
249. Notizen. *ZNW 23, 1924, 154—159, 313—315*

1925

250. Artikel Lactantius (1). *Pauly-Wissowa RE XII, 351—356*
251. Artikel Leo I (7). *Ebda 1926—1973*
252. Symbolstudien XIII. *ZNW 24, 1925, 193—202*
253. Notizen. *Ebda 310—316*
254. Handschriftliches zu Alkuins Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum. *Jahrb. f. Liturgiewiss. 5, 1925, 68—79*
255. Rez. Testi Rasponi, Codex Pontificalis Ravennatis. *DLZ 2, 1925, 209—212*
256. Rez. Eustratiades-Arcadios, Catalogue of the Greek Mss. of Vatopedi. Cambridge 1924. *Ebda 1506—1508*
257. Rez. Lowe, Codices Lugdunenses antiquissimi. Lyon 1924. *Ebda 2033—2036*
258. Rez. Kirsch, Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster 1924. *Ebda 2177—2180*
(259.) Erscheinen von Band 1 der Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, hrsg. von H. Lietzmann und G. Rodenwaldt
260. Rez. Quentin, Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate, I Octateuque. Rom 1922. *ThLZ 50, 1925, 32—36*
261. Rez. Raven, Apollinarism. Cambridge 1923. *Ebda 374—377*
262. Rez. Getzeny, Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo den Großen. Tübingen 1922. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 45, 1925, Kan. Abt. 14, 646—647*
263. Das erste ökumenische Konzil. Eine Jubiläumsbetrachtung. *DAZ 16. Aug. 1925, Nr. 384 1. Beiblatt*

1926

264. Artikel Liber pontificalis. *Pauly-Wissowa RE 25. Halbbd., 76—81*
265. Artikel Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis. *Ebda 81*
266. Artikel Liberius (3). *Ebda 98—101*
267. Karl Holl †. Zwei Gedächtnisreden von A. v. Harnack und H. Lietzmann. Bonn, Marcus & Weber 1926, 20 S. 1 Bild = Arb. z. Kirchengeschichte 7 (darin S. 1—6).
268. Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn, Marcus & Weber, 1926, XII, 263 S. = *Arbeiten z. Kirchengeschichte 8*

269. Hans Lietzmann (Autobiographie). In *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1926, II, 77—117*
270. Jüdische Passahsitten und der ἀρικόμενος *ZNW 25, 1926, 1—5*
271. Zur Datierung der Josuarolle. In *Mittelalterliche Handschriften, Festgabe f. H. Degering. Leipzig 1926, S. 181—185 mit 1 Tafel*
272. Rez. Müller, Kirchengeschichte² I, 1. *Hist. Zeitschr. 133, 1926, 271—273*
273. Adolf v. Harnack. *DAZ 6. Mai 1926, Nr. 208 Beiblatt*
274. Karl Holl. *DAZ 26. Mai 1926, Nr. 239 Abendausg.*
275. Wie hat Jesus ausgesehen? *DAZ 18. Juli 1926, Nr. 330, Beiblatt*
276. Die jüdische Katakombe in der Villa Torlonia. *DLZ 3, 1926, 1931—1934*
277. Karl Holl †. *Gnomon 2, 1926, 430—432*
278. Eine deutsche Volksbibel. *DAZ 5. Dez. 1926, Nr. 568, Beiblatt*
279. Weihnachtswünsche. *DAZ 25. Dez. 1926, Nr. 602, Morgenausg.*

1927

280. Artikel Simeon Stylites. *Pauly-Wissowa RE 2. Reihe, 5. Halbbd., 140—142*
281. Artikel Simon Magus. *Ebda 180—184*
(282.) Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien². Bonn, Marcus & Weber 1927, VIII, 316 S., 13 Tafeln = *Arb. z. Kirchengeschichte 1* (144)
283. Der altchristliche Gottesdienst. In *Grundfragen des evangelischen Kultus, hrsg. von C. Horn, Berlin 1927, S. 7—19*
284. Rez. Dalton, East Christian Art, Oxford 1925. *DLZ 4, 1927, 914—917*
285. Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums. In *Festgabe f. A. Jülicher I, Tübingen 1927, S. 213—228, mit 1 Tafel*
286. Symbolstudien XIV. *ZNW 26, 1927, 75—95*
287. Erklärung des Herausgebers über sein Verhalten gegen Herrn Dr. Robert Eisler. *Ebda 26, 1927, 96*
288. Notizen. *Ebda 242—249*
289. Antrittsrede in der Berliner Akademie. *SBA 1927, LXXXIII—LXXXV*
290. Gedächtnisrede auf Karl Holl. *Ebda LXXXVI—CI*
291. Das Problem der Spätantike. *Ebda phil.-hist. Kl. Nr. 31, 342—358* (vgl. 301)
292. Rez. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste. Berlin 1926. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 47, 1927, Kan. Abt. 16, 372—374*
293. Artikel Abendmahl: IV liturgiegeschichtlich. *RGG² I, 31—34*
294. Artikel Altchristliche Kirche. *Ebda 241—249*
295. Artikel Apostolikum: I Entstehung. *Ebda 443—446*
296. Artikel Azymiten. *Ebda 693—694*
297. Das Christentum in der Alten Welt. *DAZ 19. Juni 1927, Beilage Welt und Werk* (vgl. 298)
298. Das Christentum in der Alten Welt. *Aus deutscher Geistesarbeit 3, 1927, 16, 1—2* (= 297)

299. Mitarbeit am Grundriß der evangelischen Religionskunde auf geschichtlicher Grundlage, von H. W. Beyer-H. Rückert, Berlin, Teubner 1927
300. Die Kulturzersetzung durch den Sozialismus (Beitrag zur Rundfrage: Was halten Sie für die wichtigste Tatsache seit Kriegsende?). *DAZ 25. Dez. 1927, Nr. 603, 1. Beibl.*

1928

(301.) Das Problem der Spätantike. *Forschungen und Fortschr. 4, 1928, 225—228* (291 gekürzt)
(302.) An die Römer. Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe³. Tübingen, Mohr, 1928, 134 S. = Handb. z. Neuen Testament 8 (38, 171, 370)
303. Luther auf der Wartburg. Berlin, Baumgärtel, 1928, 32 S., 16 Tafeln
304. Rez. Winlock/White, Egyptian Expedition. New York 1926. *GGA 190, 1928, 112—118*
305. Pädagogische Frauenakademien. *Tägl. Rundschau 23. Jan. 1928, Nr. 38, Abendausg. B.*
306. Die Revision der Lutherbibel. *DAZ 25. März 1928, Nr. 145, Morgenausgabe*
307. Doktrinarismus. *DAZ 20. Aug. 1928, Nr. 388, Abendausg.*
308. K. Holl, Gesammelte Aufsätze: Bd. II Der Westen, Bd. III Der Osten. Tübingen, Mohr, 464 u. 602 S. (hrsg., vgl. die Vorbemerkungen)
309. Die Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen. *Vorträge d. Bibl. Warburg 1925/26, 45—66 und 5 Tafeln*
310. Religionswissenschaft und Religionsunterricht. In *Wirtschaft und Idealismus, Festschrift f. A. Giesecke. Leipzig 1928, S. 57—67*
311. Artikel Gottesdienst: III Geschichte des christlichen Gottesdienstes. *RGG² II, 1334—1338*
312. Rez. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 1, 1, 3; I, 2; I, 5, 1, 2. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 48, 1928, Kan. Abt. 17, 568—570* (vgl. 244, 385, 486)
313. Notizen. *ZNW 27, 1928, 349—351*

1929

314. Die Landmauer von Konstantinopel, Vorbericht über die Aufnahme im Herbst 1928. *Abh. d. Akademie d. Wiss., Berlin 1929, phil.-hist. Kl. Nr. 2, 33 S. mit 10 Tafeln u. 15 Textbildern* (vgl. 322)
315. Artikel Liturgie: II. Christliche Liturgien, geschichtlich. *RGG² III, 1685—1688*
316. Konstantinopel und die deutsche Wissenschaft. *DAZ 22. Jan. 1929, Nr. 35, Morgenausg.*
317. Reinhold Seeberg. *DAZ 4. April 1929, Nr. 156, Abendausg.*
318. Die Protestation von Speyer. *DAZ 19. April 1929, Nr. 181, Beibl.*
319. Rez. Spyridon-Eustratiades, Catalogue of the Greek mss. of the Laura on Mount Athos. Cambridge 1925. *DLZ 6, 1929, 353—356*

320. Rez. Milne, A reconstruction of the old-latin text of the Gospels used by S. Augustin. Cambridge 1926. *Ebda 517—519*
321. Lebendige Vergangenheit (Zur 100 Jahrfeier des Archäol. Instituts). *Der Tag 21. April 1929, 4. Beibl.*
(322.) Die Landmauer von Konstantinopel. *Forschungen und Fortschr. 5, 1929, 169—171* (314 gekürzt)
323. Konkordat und Parität. *DAZ 9. Juni 1929, Nr. 262, Morgenausg.*
324. Artikel Baptism. *Encyclopaedia Britannica*[14] *III, 82—84*
325. Artikel Creeds. *Ebda VI, 656—659*
326. Rez. Bendinelli, Il Monumento sotteranea di Porta Maggiore. Rom 1927. *Gnomon 5, 1929, 190—195*
(327.) Liturgische Texte V: Martin Luthers Deutsche Messe 1526, 16 S. = *Kl. Texte 37* (*Neudruck*) (= 76)
328. Notizen. *ZNW 28, 1929, 76—78, 158—159, 346—349*

1930

(329.) R. Knopf, Einführung in das Neue Testament[3], unter Mitw. von H. Lietzmann bearb. von H. Weinel. Gießen, Töpelmann 1930, darin § 1—18, 32—38 = S. 1—69, 154—176 (229, 391)
330. Artikel Martys. *Pauly-Wissowa RE 28. Halbbd., 2044—2052*
331. Zwei Notizen zu Paulus. *SBA 1930, phil.-hist. Kl. Nr. 8, 8 S.*
332. Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins. *Ebda Nr. 23, 35 S.* (vgl. 347)
333. Ein Beitrag zur Mandäerfrage. *Ebda Nr. 27, 15 S.* (vgl. 348)
334. Gedächtnisrede auf Adolf v. Harnack. In *Adolf v. Harnack zum Gedächtnis, S. 5—11* (vgl. 335)
(335.) Adolf von Harnack. *DAZ 16. Juni 1930, Nr. 274, Abendausg.* (=334)
336. Augsburg 1530. *DAZ 25. Juni 1930, Nr. 289, Morgenausg.*
337. Kulturkampf in Preußen? *DAZ 30. Juli 1930, Nr. 350, Abendausg.* (vgl. 338)
(338.) Zur Frage der pädagogischen Akademien in Berlin. *Die Wartburg 29, 1930, 280—281* (337 gekürzt)
339. Die Berliner pädagogischen Akademien. *DAZ 2. Nov. 1930, Nr. 513, Morgenausg.*
(340.) Die Didache[3] (Nachdruck). Berlin, de Gruyter, 16 S. = *Kl. Texte 6* (= 115, 219; 26, 54)
341. Schiedsgericht zwischen Staat und Kirche! *DAZ 14. Dez. 1930, Nr.583 Morgenausg.*
342. Notizen. *ZNW 29, 1930, 312—313*
343. Adresse an Hrn. Adolf Jülicher zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 25. Oktober 1930. *SBA 1930, phil.-hist. Kl., 609—610*
344. Auf dem Wege zum Urgregorianum. *Jahrb. f. Liturgiewiss. 9, 1929, 132—138*
345. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1930, 2 Bde. XLVI, 1218 S. (hrsg., darin außerdem: Die drei altkirchlichen Symbole S. XI—XV, 18—30)

346. H. W. Beyer und H. Lietzmann, Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom. Berlin, de Gruyter 1930, 48 S., 31 Tafeln = *Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 4*

1931

(347.) Die Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins. *Forschungen u. Fortschr. 7, 1931, 6—7* (332 gekürzt)

(348.) Ein Beitrag zur Mandäerfrage. *Ebda 19—20* (333 gekürzt)

349. Kirchenpolitik, nicht Staatspolitik! *DAZ 19. April 1931, Nr. 175, Morgenausg.*

350. Gedächtnisrede auf Adolf v. Harnack. *SBA 1931, XLVIII—LVII*

351. Bericht der Kommission für die kirchen- und religionsgeschichtlichen Studien im Rahmen der römischen Kaiserzeit. *Ebda XCVII—XCVIII*

352. Der Prozeß Jesu. *Ebda phil.-hist. Kl. Nr. 14, 12 S.* (vgl. 353)

(353.) Der Prozeß Jesu. *Forschungen u. Fortschr. 7, 1931, 280* (352 gekürzt).
Nachdrucke und Auszüge auch in: Deutsche Zeitung 30. 6. (Der Prozeß Jesu), Berliner Börsencourier 30. 6. (Der Prozeß Jesu), Deutsche Tageszeitung 30. 6. (Neues zum Prozesse Jesu), Berliner Tageblatt 30. 6. (Der Prozeß Jesu), DAZ 1. 7. (Wer hat Jesus verurteilt?), Vossische Zeitung 1. 7. (Der Prozeß Jesu), Königsberger Hartungsche Zeitung 7. 7. (Der Prozeß Jesu), Hallische Nachrichten 8. 7. (Von wem ist Jesus zum Tode verurteilt worden?), Hannoverscher Courier 9. 7. (Der Prozeß Jesu), Neue Zeit 11. 7. (Von wem ist Jesus zum Tode verurteilt worden?), Manchester Guardian 11. 7. (The trial of Jesus), Neue Freie Presse Wien 12. 7. (Der Prozeß Jesu), Süddeutsche Zeitung 20. 7. (Wer sprach das Todesurteil? Der Tod des Heilands im Licht der Geschichte)

354. Bemerkungen zum Prozeß Jesu I. *ZNW 30, 1931, 211—215*

355. Notizen. *Ebda 93—95, 186—187*

356. An die Leser der ZNW. *Ebda 315*

(357.) An die Korinther I. II[3]. Tübingen, Mohr 1931, 164 S. = Handb. z. Neuen Testament 9 (47, 64, 222)

358. Vorrede zu L. Fendt, Die alten Perikopen (Handb. z. Neuen Testament 22). Tübingen, 1931, S. V—VII

1932

(359.) An die Galater[3]. Tübingen, Mohr 1932, 46 S. = Handb. z. Neuen Testament 10 (79, 223)

360. »Das System« gegen die Kirche. *DAZ 28. Febr. 1932, Nr. 99, Morgenausgabe*

361. Bericht der Kommission für die kirchen- und religionsgeschichtlichen Studien im Rahmen der römischen Kaiserzeit. *SBA 1932, LXXXIX—XC*

362. Das Doppelantlitz der nachapostolischen Zeit. *Ebda phil.-hist. Kl. 379—380*

363. Bemerkungen zum Prozeß Jesu II. *ZNW 31, 1932, 78—84*
364. Notizen. *Ebda 88—95, 206—207, 313—315*
365. Die Umwelt des jungen Christentums. *Die Antike 8, 1932, 254—275*
366. Matthaeus 25, 34 in den Freisinger Denkmälern. *Zeitschr. f. slav. Philologie 9, 1932, 68—69*
367. Rez. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament[7], Tübingen 1931. *ThLZ 57, 1932, 172—174*
368. Geschichte der Alten Kirche I. Die Anfänge. Berlin, de Gruyter, 1932, VIII, 323 S. (431, vgl. 427, 432)
369. Neuentdeckte Urkunden einer Weltreligion. *DAZ 6. Nov. 1932, Nr. 523 Beiblatt*

1933

(370.) An die Römer. Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe[4]. Tübingen, Mohr 1933, 134 S. = Handb. z. Neuen Testament 8 (38, 171, 302)
371. Bericht der Kirchenväterkommission. *SBA 1933, XC—XCII*
372. Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia. *Ebda, phil.-hist. Kl. Nr. 23, 24 S.*
373. Gnosis und Magie. *Forschungen u. Fortschr. 9, 1933, 154—155*
374. Der Sinn des Aposteldekrets und seine Textwandlung. In *Amicitiae Corolla für R. Harris. London 1933, S. 203—211*
375. Ein christliches Amulett auf Papyrus. In *Aegyptus 13, 1933, 1, Festheft für U. Wilcken S. 225—228*
376. Die ältesten Bibelhandschriften. *DAZ 16. Juli 1933, Nr. 298, Beiblatt*
377. Dem großen Altertumsforscher. Das Werk von Eduard Schwartz. *DAZ 24. Aug. 1933, Nr. 365, Abendausg.*
378. Urgeschichte der Bilderbibel. *DAZ 3. Sept. 1933, Unterh.blatt*
379. Rez. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe Bd. 29—63. Kempten 1917—1931. *ThLZ 58, 1933, 249—254* (vgl. 138, 167)
380. Rez. Delehaye-Quentin, Martyrologium Hieronymianum. Brüssel 1931. *Ebda 282—285*
381. Notizen. *ZNW 32, 133, 93—95, 310—315*
382. Die Religion. Brief an den Herausgeber. *Deutsche Zukunft 15. Okt. 1933, Nr. 1, S. 19*
383. Luther. *DAZ 10. Nov. 1933, Nr. 498, Morgenausg.*
384. Luther als deutscher Christ. Zum 450. Geburtstag des Reformators. *Velh. u. Klasings Monatsh. 48, 3. Nov. 1933, S. 309—312*
385. Rez. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 1, 2, 4—8; III; II, 2, 4. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 53, 1933, Kan. Abt. 22, 389—397* (vgl. 244, 312, 486)

1934

386. Paulus. Berlin, de Gruyter 1934, 32 S. = *Der Weg der Kirche, Nr. 5* (= Kap. 7 aus 368)
387. Organisation der Deutschen Forschung I. *Geistige Arbeit, 1934, 2, S. 1—3*

388. Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1—2000 n. Chr. Berlin, de Gruyter 1934, 127 S. = *Sammlung Göschen Nr. 1085*
389. Kardinal Ehrle. *DAZ 21. März 1934, Nr. 151* (vgl. 390)
390. Kardinal Ehrle zum Gedächtnis. *Stuttgarter Neues Tageblatt 3. April 1934, Nr. 152, Abendausg.* (= 389)
(391.) R. Knopf, Einführung in das Neue Testament[4], unter Mitw. von H. Lietzmann neu bearb. von H. Weinel. Gießen, Töpelmann 1934, XVI, 408 S. (darin § 2—18, 33—39 = S. 5—70, 155—177) (229, 329)
392. Heinrich Weinel als Neutestamentler. *Freie Volkskirche 29. April 1934, Nr. 9, S. 76—77*
393. Deutsche Pfingsten. *Deutsche Zukunft 20. Mai 1934, Nr. 20 S. 1—2*
394. Der große Lehrer. Zum 100. Geburtstag Hermann Useners (am 23. 10.). *DAZ 23. Okt. 1934, Nr. 495, Unterh.blatt*
395. Denkzettel der Weltgeschichte: Europas wandernde Ostgrenze. *Deutsche Zukunft 9. Dez. 1934, Nr. 49 S. 1—2.*
396. Bericht der Kirchenväterkommission für 1933. *SBA 1934, LXXXIII —LXXXIV*
397. Zur Würdigung des Chester-Beatty-Papyrus der Paulusbriefe. *Ebda phil.-hist. Kl. Nr. 25, 11 S.*
398. Ein Gnostiker in der Novatianuskatakombe. *Rivista di archeol. crist. 11, 1934, 359—362*
399. Notizen. *ZNW 33, 1934, 92—95, 220—222*

1935

400. Der christliche Kalender. Berlin, Verl. d. Ev. Bundes 1935, 16 S. = *Der Heliand Nr. 30, 2. Reihe: Geschichte*
401. Från Fornkyrkan, nyare fynd och forskningar (övers. av E. Gren). Stockholm, Olaus Petri-Vorlesung, 78 S., 8 Bl. Tafeln
402. Von der Fakultät zur Gemeinde. *Das Ev. Deutschland 1935, 30, 268*
403. Bemerkungen zum theologischen Studium. In *Eine Wissenschafts-Bibliographie 1935, 2. Teil. Berlin, Verl. Collignon*
404. Bericht der Kirchenväterkommission für 1934. *SBA 1935, XCVII—XCVIII*
405. Die Anfänge des Christentums in Syrien und seinem Hinterland. *Ebda phil.-hist. Kl., 729—730*
406. Die Chester-Beatty-Papyri des Neuen Testaments. *Die Antike 11, 1935, 139—148* (vgl. 421)
407. Die Märtyrerin der Praetextatkatakombe. *ZKG 54, 1935, 12—17*
408. Rez. Schwartz, Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 55, 1935, Kan. Abt. 24, 359—362*
409. Rez. Beneszewicz, Melanchthoniana. München 1934. *Ebda 419—420*
(410.) Liturgische Texte II: Ordo missae Romanus et Gallicanus[4] 29 S. = *Kl. Texte 19* (43, 104, 236)
411. Neue Evangelienpapyri. *ZNW 34, 1935, 285—293*
412. Notizen. *Ebda 309—313*
413. In memoriam F. C. Burkitt. *Ebda 314*

1936

414. Geschichte der Alten Kirche, II. Ecclesia catholica. Berlin, de Gruyter 1936, VIII, 339 S. (vgl. 433, 449)
415. Himmelfahrt! *Der Westen 20. Mai 1936, Nr. 138 Beilage*
416. Griechentum und Orient. *Praktika der Athenischen Akademie 11, 1936, 244—251*
417. Syrien in der Geschichte des Christentums. *Ev. Gemeindeblatt für Palästina, Syrien, den Irak und Ägypten, 1936, 5, 50—54*
418. Religion — die Seele der Kultur. *Das Ev. Deutschland, 1936, 25, 231—232*
419. Der Christ und die Geschichte. *Das Ev. Westfalen 1936, 9, 131—133*
420. Adolf Deissmann zum 70. Geburtstag. *Forschungen u. Fortschr. 12, 1936, 402—403*
421. Die Antwort der Urkunden. *Das Ev. Deutschland 1936, 40/41, 363—364, 375—376* (406 gekürzt)
422. Rez. Mamboury/Wiegand, Die Kaiserpaläste von Konstantinopel. Berlin 1934. *Gnomon 12, 1936, 231—235*
423. A. Huck, Synopse der drei ersten Evangelien[9]. Tübingen, Mohr 1936, XX, 213 S. (Neubearbeitung unter Mitwirkung von H. G. Opitz) (vgl. 424)
424. A. Huck, A Synopsis of the first three Gospels. Tübingen, Mohr XX, 213 S. (Engl. Übersetzung von 423 durch F. L. Cross)
425. Bericht der Kirchenväterkommission für 1935. *SBA 1936, LXXVII—LXXVIII*
426. Petrus römischer Märtyrer. *Ebda, phil.-hist. Kl. Nr. 29, 21 S.*
(427.) Histoire de l'Église ancienne I. Les commencements. Trad. franç. du Prof. A. Jundt. Préface de Maurice Goguel. Paris, Payot 1936, 326 S. (= 368, vgl. 431, 432)
428. Adolf Deissmann zum Gedächtnis. *ZNW 35, 1936, 299—306* (= 434)
429. Zur Liste neutestamentlicher Handschriften. *Ebda 309*
430. Notizen. *Ebda 117—127, 309—314*

1937

(431.) Geschichte der Alten Kirche I. Die Anfänge[2]. Berlin, de Gruyter 1937, VIII, 327 S. (368, vgl. 427, 432)
(432.) The Beginnings of the Christian Church. Transl. by B. L. Woolf. London, Nicholson & Watson ltd. 1937, 406 S. (= 368, vgl. 431, 427)
(433.) Histoire de l'Église ancienne II. Ecclesia catholica. Trad. franç. par A. Jundt. Paris, Payot 1937, 336 S. (= 414, vgl. 449)
434. Adolf Deissmann zum Gedächtnis. Rede bei der Gedenkfeier der Theol. Fakultät zu Berlin am 18. Juni 1937. Berlin, Töpelmann 1937, 12 S. (= 428)
435. Dura-Europos, Die neu ausgegrabene makedonisch-römische Garnisonstadt am Euphrat. *Atlantis 1937, 4, 244—249*

436. Ein Blatt aus einer antiken Weltchronik (Pap. Berol. 13296). In *Quantulacumque, Studies presented to K. Lake. London 1937, S. 339—348, mit 1 Tafel*
437. Der Sator-Rebus in Pompeji. *Archäologischer Anzeiger 1937, 477—482* (Auszug)
438. Rez. Gerda Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen. Stuttgart 1935. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 57, 1937, Kan. Abt. 26, 506—509*
439. Rez. The Excavations at Dura-Europos. Prel. Report V, 1931/32; VI, 1932/33. New Haven 1934/36. *Gnomon 13, 1937, 225—237*
440. Gedächtnisrede für Theodor Wiegand. *Berlin, Archäol. Institut, S. 5—12*
441. Die Arbeiten der Kirchenväterkommission. *SBA 1937, XXVIII—XXXIV* (vgl. 445)
442. Bericht der Kirchenväterkommission für 1936. *Ebda XC—XCI*
443. Adresse an Hrn. Franz Cumont in Rom zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 12. Juli 1937. *Ebda phil.-hist. Kl. 166—167*
444. Der Glaube Konstantins des Großen. *Ebda Nr. 29, 15 S.* (vgl. 453, 455)
(445.) Die Arbeiten der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften. *Forschungen u. Fortschr. 13, 1937, 137—138* (441 gekürzt).
446. Notizen. *ZNW 36, 1937, 293—315*

1938

447. Kirchenstreit — Kirchenfriede. Eine historische Betrachtung. *Der Westen 1. Jan. 1938, Unterh.blatt*
448. Geschichte der Alten Kirche III. Die Reichskirche bis zum Tode Julians. Berlin, de Gruyter 1938, VIII, 346 S.
(449.) The founding of the Church Universal (The Beginnings of the Christian Church, vol. II). Transl. by B. L. Woolf. London, Nicholson and Watson ltd. 1938, 432 S. (= 414, vgl. 433)
450. Bibel und Volk. Ein Tatbericht. *DAZ 1. Febr. 1938, Nr. 51 Morgenausg.*
451. Bericht der Kirchenväterkommission für 1937. *SBA 1938, LXXXVI—LXXXVII*
452. Die Anfänge des Problems Kirche und Staat. *Ebda XXXVIII—XLVII* (*Sonderdruck 12 S.*) (vgl. 454, 465)
(453.) Der Glaube Konstantins des Großen. *Forschungen u. Fortschr. 14, 1938, 77—79* (444 gekürzt, = 455)
(454.) Die Anfänge des Problems Kirche und Staat. *Ebda 102—103* (452 gekürzt, = 465)
(455.) The Religion of Constantine the Great. *Research and Progress 4, 1938, 242—247* (= 453)
456. Jesus Christus und die Wissenschaft (Anzeige von R. Thiel, Jesus Christus und die Wissenschaft. Berlin 1938). *DAZ 5. Okt. 1938, Nr. 465 Lit. Rundschau*

(457.) Lateinische altkirchliche Poesie (Neudruck). 64 S. = *Kl. Texte 47/49* (= 86)
458. Reformationsfest 1938. *Der Westen 6. Nov. 1938, Nr. 306*
459. Auf den Spuren des Meisters (Anzeige von Morton, Auf den Spuren des Meisters). *DAZ 25. Nov. 1938, Nr. 549/50 Beiblatt*
460. In memoriam Carl Schmidt. *ZNW 37, 1938, 1*
461. Notizen. *Ebda 288—318*

1939

462. The Christian Church in the West. In *The Cambridge Ancient History XII. Cambridge 1939, Kap. 15 = S. 515—543*
463. Trauerrede auf Wilhelm Kroll. Privatdruck, 7 S.
464. Nachruf auf Wilhelm Kroll. *Pauly-Wissowa RE 35. Halbbd., 7 S.*
(465.) The Beginnings of the Problem of Church and State. *Research and Progress 5, 1939, 159—163* (= 454)
466. Zarathustra, der Magier. *DAZ 26. März 1939, Unterh.blatt*
467. Gedächtnisrede Schlitter. 5. Dez. 1939. Privatdruck, 7 S.

1940

468. Formae Orbis Antiqui (Griechisch-römische Altertumskunde h). *Jahrbuch d. Preuss. Akad. d. Wiss. Jahrg. 1939. Berlin 1940, S. 66*
469. Kommission für spätantike Religionsgeschichte. *Ebda S. 74—76*
470. Erich Klostermann zum 70. Geburtstag. *Forschungen u. Fortschr. 16, 1940, 59—60*
471. Eduard Schwartz und sein Vermächtnis. *DAZ 17. Febr. 1940, Nr. 83 Beiblatt*
472. Ausgrabungen in Herculanum und Pompeji. *DAZ 25. Febr. 1940, Nr. 97, 1. Beiblatt* (vgl. 473)
473. Ausgrabungen in Herkulanum und Pompeji. *Die Auswahl 2, 1940, März, 129—132* (= 472)
474. Dura-Europos und seine Malereien (Rez.) *ThLZ 65, 1940, 113—117*
475. Rez. Devréesse, Codices Vaticani Graeci II. Rom 1937. *DLZ 61, 1940, 313—315*
476. Rez. Devréesse, Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes. Rom 1939. *Ebda 841—844*
477. Eduard Schwartz zum Gedächtnis. *Die Antike 16, 1940, 77—80*
478. Die neue römische Vulgata (Rez.) *ThLZ 65, 1940, 225—233*
479. Weltgeschichte (Anzeige der Neuen Propyläen Weltgeschichte Bd. I, Berlin 1940). *DAZ 5. Dez. 1940, Nr. 583 Beiblatt*
480. Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich. *Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1940, phil.-hist. Kl. Nr. 11, 10 S.* (vgl. 484)

1941

481. Formae Orbis Antiqui (Griechisch-römische Altertumskunde h). *Jahrb. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Jahrg. 1940. Berlin 1941, S. 61*
482. Kommission für spätantike Religionsgeschichte. *Ebda S. 72—73*

483. Adresse Vollmer zum 9. Febr. 1941. In *Festschr. Vollmer.* (Bibel und deutsche Kultur XI) *Potsdam 1941, S. 1—3*
(484.) Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich. *Forschungen u. Fortschr. 17, 1941, 186—188* (480 gekürzt)
485. Rez. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln. Göteborg 1938. *DLZ 62, 1941, 193—196*
486. Rez. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum II und III. *Zeitschr. d. Sav. Stift. 61, 1941, Kan. Abt. 30, 398—403* (vgl. 244, 312, 385)
487. Der Krak des Chevaliers. *Atlantis 1941, 5, 246—249*

1942

488. Formae Orbis Antiqui (Griechisch-römische Altertumskunde g). *Jahrb. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Jahrg. 1941. Berlin 1942, S. 55. 95*
489. Kommission für spätantike Religionsgeschichte. *Ebda 68—70, 107—109*
490. Ein gemeinsames Arbeitsprogramm der Berliner und der Wiener Akademie der Wissenschaften. *Ebda 130—131*

[Abgeschlossen am 1. Aug. 1942.]

Die Legitimität des Apostels.

Eine Untersuchung zu II Korinther 10—13.

Von **Ernst Käsemann.**
(Gelsenkirchen 4, Steelerstr. 52.)

Es ist um das Problem der letzten vier Kapitel des II Cor still geworden. Aber diese Stille entspringt der Erschlaffung, nicht der Klärung. An wenig Stücke des NT hat man im letzten Jahrhundert so viel Fleiß und Scharfsinn gewandt. Jeder Schritt Bodens ward hier umgepflügt. Neue Lösungen können nur noch Abwandlungen bereits vorliegender sein. Entbehrlich sind sie deshalb nicht. Denn die Fülle gewonnener Einzelerkenntnisse hat sich bis heute nicht in einen Rahmen spannen lassen, der allgemeinere Zustimmung erzielt hätte. Dabei schien solche Aufgabe bereits gelöst, als F. Chr. Baur die These aufstellte, Paulus erwehre sich im II Cor ebenso wie in seinen anderen Briefen »judaistischer«, also nomistischer Verfälschung des Evangeliums[1]. Die Kommentare erweisen, daß diese Behauptung, wenngleich nicht ohne Abschwächung, bis in die Gegenwart hinein stärkste Anhängerschaft gefunden hat[2]. Einer grundsätzlich anderen Position

[1]) Zuletzt im »Paulus«, 2. Aufl. 1866. [2]) Eine Zusammenfassung der älteren Forschung bei W. Seufert, der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der

bahnte erst W. Lütgert in seinem Buche »Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth« 1908 den Weg. Er vertrat dort die Ansicht, Paulus habe es in Korinth mit »libertinistischen Pneumatikern und Gnostikern« zu tun. In gleiche Richtung weisende Ergebnisse zeitigte die von R. Reitzenstein[3] maßgeblich beeinflußte religionsgeschichtliche Forschung. Neben diese Interpretationen stellte, wie gewöhnlich selbständig, A. Schlatter eine dritte, die in II Cor 10—13 das Verhältnis zwischen Paulus und den Uraposteln erörtert fand[4].

Recht und Fehler dieser sich so scharf gegenüberstehenden Deutungen werden nur bei einem erneuten Abschreiten der gesamten Front des angeschnittenen Fragenkreises heraustreten. Umgekehrt beschränken wir den Gang der Untersuchung zunächst möglichst auf das textlich ohnehin deutlich abgegrenzte Stück c. 10—13 und meinen, von hier aus Basis und Objekt des zwischen Paulus und seinen Gegnern geführten Kampfes zum mindesten für II Cor in hinreichender Klarheit aufweisen zu können[5].

I. Die Legitimität des Apostels im Urteil der Gegner.

1. Die gegen Paulus erhobenen Vorwürfe.

Über die gegen Paulus in Korinth erhobenen Anklagen belehren uns die Stichworte der paulinischen Erwiderung. Unter ihnen rückt zunächst das Thema der ἀσθένεια in den Vordergrund[6]. Wird der Apostel doch als κατὰ πρόσωπον ταπεινός bezeichnet[7] und damit der Feigheit bezichtigt[8]. Nur seine Briefe sind gewichtig und scharf, sein persönliches Auftreten aber ist schwächlich[9] und weicht vor energischer Opposition zurück[10]. Seine mündliche Verkündigung taugt

christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte 1887 S. 41ff. Vgl. weiter: E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im NT 1896 S. 83; R. Drescher, Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefes, Theol. Stud. u. Krit. 1897 S. 103; G. Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert 1908 S. 202ff.; J. Rohr, Christuspartei und Schwarmgeister in Korinth, Theol. Quartalschr. 1911 S. 176; W. Bousset, Der zweite Brief an die Korinther (Schriften des NT Bd. II) 2. Aufl. 1908; Ph. Bachmann, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, 3. Aufl. 1918; J. Sickenberger, Der zweite Brief an die Korinther, 3. Aufl. 1923; H. Windisch, Der 2. Korintherbrief 1924; H. D. Wendland, Der zweite Korintherbrief (das NT deutsch Bd. 2) 1933; A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus 1930 S. 156f., 197. [3]) Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl. 1927. [4]) Die korinthische Theologie, Beitr. z. Förd. chr. Theol. XVIII, 2, 1914; Paulus, der Bote Jesu 1934. [5]) So schon von R. Drescher a. a. O. S. 109 gefordert. [6]) Vgl. 11 21: ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήκαμεν. [7]) 10 1. [8]) Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum NT 1928 Sp. 1287. [9]) 10 10. [10]) Vgl. Windisch a. a. O. S. 293.

nichts[11], wie Paulus sich auch selbst ἰδιώτης τῷ λόγῳ nennt[12]. Man wird dabei nicht an mangelnde rhetorische Schulung[13] zu denken haben. Dem Apostel liegt vielmehr die freie Rede nicht. Gerade deshalb verweist er 11 5 auf seine Gnosis. Sinnvoll wird das durch die Feststellung Reitzensteins[14], daß im Hellenismus »die freie und improvisierte Rede der Beweis für den Besitz des πνεῦμα ist und daß es den Pneumatiker verdächtigt, wenn er die δύναμις nur in dem ausgearbeiteten Briefe, nicht aber in der unmittelbaren Verkündigung zeigt«. Vom Mangel rhetorischer Bildung dürfte bei Paulus kaum zu sprechen sein, wie dieser Vorwurf ihn auch nicht eigentlich bloßstellen würde. Hat man ihm jedoch die Gabe pneumatischer Rede abgesprochen, so ist damit sein Pneumatikertum angegriffen. Dann hat er allerdings Grund, solchen Angriff durch den Hinweis auf die ihm eignende pneumatische Erkenntnis zu parieren. Der Gesamtzusammenhang rechtfertigt diese Interpretation. Das ergibt sich schon aus dem gegnerischem Munde entstammenden Stichwort der σημεῖα τοῦ ἀποστόλου in 12 12[15]. Denn Inhalt dieser »Apostelmerkmale« ist offensichtlich die Fähigkeit zum Wundertun. Diese Fähigkeit gilt aber nach I Cor 1 22 in einem Paulus feindlichen Lager als Erweis des Pneumabesitzes. Der Zweifel am Vorhandensein der Apostelzeichen verdächtigt also wiederum das Pneumatikertum des Paulus. So sieht dieser sich weiter veranlaßt, seine ἐξουσία zu verteidigen[16], da man ihm vorgeworfen hat, er dürfe es nicht auf θαρρεῖν, τολμῆσαι, λογίζεσθαι, πεποίθησις ankommen lassen[17]. ἐξουσία und πνεῦμα sind jedoch Wechselbegriffe. Darin besteht also die vermeintliche Schwachheit des Apostels: Er soll kein rechter Pneumatiker sein.

Ist demnach der Geistbesitz des Paulus das Angriffsziel der Gegner, so äußert sich das konkret darin, daß sein μέτρον τοῦ κανόνος[18] und seine δοκιμή[19] als fragwürdig erscheinen: Sein Amt ist suspekt, und das sowohl hinsichtlich der Begründung und Einordnung wie nach der praktischen Ausübung. Es steht nicht auf dem Boden, da Apostolat sonst steht und stehen muß, und strahlt deshalb auch nicht die Kraft aus, in welcher Apostolat sich sonst bewährt. Verbindet man damit das den Abschnitt 2 17 bis c. 7 beherrschende Stichwort ἱκανότης, darf man formulieren: Die mangelnde apostolische Autorität verrät die pseudoapostolische Existenz.

So mündet die Anklage schließlich im Thema des sarkischen Wandels[20]. Unzuverlässigkeit ist Paulus bereits früher nachgesagt[21].

[11]) 10 10. [12]) 11 6. [13]) Gegen Windisch S. 331 ff. [14]) Hell. Mysterienrel. S. 362. [15]) Der Zusammenhang dieses Terminus zeigt Paulus in der Abwehr gegnerischer Vorwürfe — 12 11ff. — und Angriffe — 11 22 bis 12 10. [16]) 10 8; 13 10. [17]) 10 1ff. [18]) 10 12ff. [19]) 13 3. 6. [20]) 10 2. [21]) 1 13. 17.

Jetzt geht man weiter: Der Verzicht auf gemeindliche Zuwendungen wird ihm verargt und bald als Zeichen seiner Kälte den Korinthern gegenüber[22], bald als berechnende Hinterlist[23], teilweise auch als Zugeständnis seiner Unterlegenheit den andern Aposteln gegenüber ausgelegt[24]. Umgekehrt hält man nicht für ausgeschlossen, daß er sich heimlich und auf Umwegen entschädigt, und traut ihm Gewinnsucht durchaus zu[25]. Besonders verdenkt man ihm sein vermeintliches Selbstlob[26]: Allein um die eigene Person geht es ihm, ob er sich nun empfiehlt[27] oder verteidigt[28], sogar in seiner Verkündigung[29]. Und das in solchem Maße, daß man ihn geradezu als unzurechnungsfähig[30] und als πανοῦργος [31] bezeichnet.

Daß damit nicht bloß die apostolische, sondern auch die christliche Existenz des Paulus erschüttert wird, hat er selbst empfunden[32]. Er sah sich genötigt, sogar sein Χριστοῦ εἶναι zu verteidigen. Zu Unrecht ist dieses Stichwort vom Streit um die angebliche Christuspartei in Korinth her häufig[33] zu stark betont worden. Tatsächlich taucht es nur an der Peripherie der Debatte auf und markiert allenfalls eine letzte Konsequenz des gegnerischen Angriffs. Insofern ist es freilich bedeutsam genug. Der um Paulus geführte Kampf hat totale Ausmaße: Richtet er sich zentral gegen sein Apostolat, so gilt er darüber hinaus auch seiner gesamten Existenz.

2. Die Gegner.

Die bisherige Analyse charakterisiert die Gegner als Pneumatiker. Gnostiker[34] möchten wir sie erst dann nennen, wenn sie sich als Träger einer spezifisch mythischen Heilslehre erweisen sollten. Was läßt sich sonst noch über sie ausmachen? 11 22 gesteht ihnen die Titel »Hebräer, Israeliten, Abrahamssamen« zu. An sich braucht damit nur ihre Zugehörigkeit zu einem landsmannschaftlichen Verband der »Palästinenser« in der Diaspora festgestellt zu sein[35]. Doch dürften diese »das dem Juden eignende Erbgut«[36] umschreibenden Prädikate in der Polemik gegen Paulus einen konkreteren Anspruch erheben und solche Christen bezeichnen, die als »Vollblutjuden... auf ihr Judentum und alle damit verbundenen Überlieferungen und Verheißungen pochten«[37].

---

[22]) 11 11. [23]) 12 16. [24]) Das scheint aus dem Zusammenhang von 11 5ff. und 12 13 hervorzugehen. [25]) 7 2 12 17f. [26]) Vgl. das Stichwort εἰς τὰ ἄμετρα καυχᾶσθαι 10 13. 15. [27]) 3 1 5 12 11 32. [28]) 12 19. [29]) 4 5. [30]) Vgl. das ἐξέστη 5 12 und das Stichwort ἀφροσύνη zumal in 11 16. [31]) 12 16. [32]) 10 7. [33]) Vgl. Reitzenstein a. a. O. S. 361ff., Windisch S. 301f.; H. Lietzmann, An die Korinther, 3. Aufl. 1931, S. 141. [34]) So Lütgert, a. a. O. Beitr. z. Förd. chr. Theol. XII, 3 S. 79. [35]) Vgl. Lietzmann a. a. O. S. 150. [36]) Schlatter, Paulus S. 652. [37]) Windisch S. 352.

Eine weitere Einlassung auf die gegnerische Kauchesis[38] findet sich in 11 13-15. Schon die Häufung der Titel »Christusapostel, ἐργάται (Missionsarbeiter?), Diener der Gerechtigkeit bzw. (vgl. v. 23) des Christus« läßt darauf schließen, daß die Widersacher sich unter solchen Namen in Korinth eingeführt haben. Paulus hat diese Würden nicht anerkannt. Die Heftigkeit, mit der er sie umgekehrt als Lügenapostel, ἐργάται δόλιοι und Satansdiener beschimpft, ist selbst bei ihm beispiellos. Fast möchte man sagen: Sie grenzt an widerwillig gezollten Respekt. Seltsamerweise bestreitet Schlatter[39], daß hier eine konkrete Auseinandersetzung stattfinde. Nach ihm führt Paulus der Gemeinde und seinen Gegnern nur die Möglichkeit falschen Apostolates vor Augen und warnt sie vor eigenmächtiger und lügnerischer Anmaßung des Apostelnamens, — einer Gefahr, der sie mit ihrem Prahlen zu verfallen drohen. Diese Deutung ist jedoch schlechterdings unhaltbar. οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι 11 13 kann einzig übersetzt werden: Sie sind realiter Lügenapostel. Dabei beweist der Zusammenhang die Beziehung auf ganz bestimmte Leute, nämlich auf die, welche dem Apostel seinen Verzicht auf Zuwendungen verargen[40]. Die bloße Abwehr von Überheblichkeit würde zudem in keiner Weise die grimmigen Ausfälle des Paulus rechtfertigen. Wenn er die Gegner μετασχηματιζόμενοι nennt, so greift er damit einen terminus technicus aus Alchemie und Magie auf, der mit »tarnen« noch zu blaß wiedergegeben wird und den Übergang in eine andere Existenzform beschreibt. Kraft dämonischer Machtentfaltung kann Satan seine Existenzform wechseln und die der Lichtengel annehmen[41], kann er das Wesen des Gotteswortes fälschen[42] und die zu diesem δολοῦν beauftragten ἐργάται δόλιοι aus sich heraussetzen und als Diener der Gerechtigkeit maskieren. μετασχηματίζεσθαι ist eben »ein immer wiederkehrendes Verfahren des Teufels«[43]. Sofern es seine große Macht und viel List enthüllt, erfüllt es den Apostel in gleicher Weise mit Abscheu und Entsetzen. Von da aus will seine Erbitterung verstanden sein. Schlatters Deutung verwässert das und wird darum der abgrundtiefen Distanzierung nicht gerecht, aus der heraus Paulus die satanische Sphäre entlarvt.

Schlüsselpunkt für das Verständnis der in Korinth auftretenden Gegner und damit zugleich für die Interpretation von c. 10—13 ist 11 4: εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε. Sehr stark bezeugte Lesarten[44] ersetzen

[38]) Vgl. im Zusammenhang besonders die Verse 12. 18. [39]) Paulus S. 646.
[40]) So auch Lietzmann S. 148; vgl. 11 12. [41]) 11 14. [42]) 2 17. 4 2.
[43]) Bachmann S. 378. [44]) S bo vg Latt H KLP und min Chrys.

das letzte Wort durch die Potential- oder Irrealform ἀνείχεσθε bzw. ἠνείχεσθε und lassen damit den Vordersatz zu einer bloßen Hypothese werden. Wir halten mit fast allen neueren Forschern[45] die präsentische Form für ursprünglich[46]. Schlatters Exegese tut jedoch dar, daß wir auch damit noch nicht der Problematik unserer Stelle entronnen sind. Wie vor ihm schon A. Hausrath[47] getan hat, identifiziert er nämlich den ἐρχόμενος nicht etwa mit den in Korinth arbeitenden Gegnern, sondern — ἐρχόμενος übersetzend: »der da kommen soll« — mit einem oder mehreren von Jerusalem her erwarteten Schiedsrichtern, die im vorliegenden Konflikt ein abschließendes Urteil sprechen sollen[48], konkret etwa mit Petrus[49]. Paulus soll nun feststellen[50]: Ihr ertragt die Gegner mit Recht, wenn der »Kommende« einen andern Jesus usw. verkündigen könnte. Denn dann möchte sich erweisen, daß Paulus mit gutem Grunde angegriffen wurde. Doch gibt es ja ein anderes Evangelium nicht. Der Schiedsrichter kann folglich nur Paulus zustimmen, und das Aufschieben der Entscheidung seitens der Korinther ist darum sinnlos. — Man begreift die fast romanhafte Ausweitung der schmalen Basis von 11 4 bei Hausrath mehr als bei Schlatter. Die Deutung von ἐρχόμενος = der Kommende ist zweifellos ebenso möglich wie die von καλῶς ἀνέχεσθε = »ihr tut Recht, Geduld zu bewahren«. Aber wo ist sonst in c. 10—13 von einem Schiedsrichter die Rede, auf dessen Kommen Schlatters ganze Interpretation dieses Briefteiles ruht? Rechtfertigt tatsächlich ein einzelnes Wort solche weittragenden Annahmen? Weiter: Auch Schlatter läßt faktisch 11 4a zu einem bloß gedachten Fall werden. Aber wenn es in Wirklichkeit auch nur ein Evangelium gibt, so kann man nach 2 17 4 2 Gottes Wort doch eben fälschen. Und δόλιοι sind nach Paulus tatsächlich in Korinth am Werke. Die Gemeinde ist realiter dämonischer Verführung ausgesetzt. Das geht aus 11 13ff. ebenso hervor wie aus dem 11 3 angezogenen Beispiel der satanischen Versuchung Evas. Wie die letztere ihre Reinheit verlor, so stehen die Korinther in Gefahr, nicht durch ihr Zögern, sondern durch ihre Blindheit die vom Apostel empfangene reine Botschaft zugunsten einer Irrlehre aufzugeben. Weder 11 3 noch 11 13-15 reden von Möglichkeiten. Beide Male geht es um Tatsachen. Das καλῶς ἀνέχεσθε entspricht denn auch dem ἡδέως ἀνέχεσθε in 11 19 und kann so nur ironisch bedeuten: »ihr laßt euch das ganz schön

[45]) Anders J. Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther 1910 S. 315f., der für den Irrealis eintritt. Bachmann S. 367 versteht den Vordersatz hypothetisch. [46]) Besonders sorgfältig und einleuchtend durch Windisch S. 325f. begründet. [47]) Der Apostel Paulus 1872 S. 423. [48]) Paulus S. 631ff. [49]) EbdaS. 635. [50]) Ebenso Hausrath S. 427.

gefallen«[51]. Dann weist ὁ ἐρχόμενος aber ebenso wie in 10 11 ὁ τοιοῦτος summarisch[52] auf die Eindringlinge in Korinth.

Es hat instruktiven Wert, sich an Hand der Exegese Schlatters klar zu machen, wie sehr man sich bei der Interpretation unseres Problems vorgefaßten Urteilen auslieferte[53]. Was immer wieder dazu trieb, war die Aporie der Interpreten angesichts der Frage, wie denn der scheinbar nicht näher beschriebene Inhalt des von Paulus bekämpften Evangeliums der Gegner ausgesehen habe[54]. Stand man im Banne der Tübinger Tendenzkritik, so übertrug man auf Grund von 11 22 oder noch zweifelhafteren Anhaltspunkten[55] einfach die Verhältnisse des galatischen Kampfes nach Korinth und setzte eine judaistisch-nomistische Irrlehre voraus. Aus dem Text war das freilich nicht klar abzuleiten. So half man sich mit der seit den Tagen F. Chr. Baurs beliebten Auskunft, die Gegner hätten ihre sachlichen Forderungen und Ziele zunächst durch persönliche Invektiven auf die paulinische Amtsführung vorbereitet[56]. Daß der offensichtlich aufs schwerste gereizte Apostel sich der schönsten Angriffs- und Verteidigungsmöglichkeiten begab, indem er auf die Demaskierung dieses Hintergrundes verzichtete, daß er sich dafür törichterweise die Ebene der Auseinandersetzung von seinen Widersachern vorschreiben ließ und sich geradezu ängstlich zu hüten scheint, klar und ausführlich seiner Gemeinde wie sich selber zu Gefallen den sachlichen Gegensatz zu erörtern, — das hat diese Konstruktionen nicht verhindert.

Erst Lütgert deckte die Schwächen dieser Position auf: »Der Hauptbeweis dafür, daß sie keine Nomisten sind, liegt darin, daß Paulus selbst dies niemals von ihnen sagt«[57] oder: »Sie sind doch nicht nur gekommen, um über Paulus zu klatschen. Sie traten als Apostel auf, sie kamen mit einer Verkündigung«[58]. Seinerseits sucht er den Inhalt dieser Verkündigung von dem Hinweis auf den fremden Geist in 11 4 her zu erfassen. Die Gegner sind Pneumatiker[59]. Da aber 11 4 zugleich von einem »andern Jesus« spricht, müssen sie eine »christologische Ketzerei« verbreiten, »die aus dem geschichtlichen Jesus etwas anderes machte als das, was er wirklich war«[60], und über die Predigt vom Gekreuzigten hinausgreift[61]. Wir haben gesehen,

---

[51]) So auch W. Bauer, Wörterbuch Sp. 102. [52]) Vgl. Windisch S. 326. [53]) Vorsichtige Zurückhaltung eigentlich nur bei Lietzmann. [54]) Schlatter erspart sich die Antwort auf diese Frage durch seine Interpretation und muß von da aus natürlich auch die Schärfe von 11 13ff. mildern. [55]) So findet J. Weiß, das Urchristentum 1917 S. 256 hinter dem Ausdruck »Diener der Gerechtigkeit« 11 15 bereits »das ganze Gesetzlichkeitsprogramm«. [56]) Zuletzt bei Windisch S. 328 f., der die Aporien der Position klar sieht, aber nicht zu lösen vermochte. [57]) S. 49. [58]) S. 60. [59]) Ebda S. 67. [60]) ebda. [61]) S. 75.

daß Lütgerts These jedenfalls so weit textlich fundiert ist, als die Eindringlinge in Korinth entscheidendes Gewicht auf das Pneumatikertum legen. So mag man tatsächlich den ihnen gegenüber erhobenen Vorwurf des fremden Geistes nicht mit Bousset[62] bloß als äußerste Konsequenz, vielmehr gerade als Angelpunkt der paulinischen Polemik von 11 4 verstehen. Kennzeichnend ist jedoch, daß Lütgerts These — in der Negation durchschlagend — in ihrer positiven Beweisführung solange farblos bleibt, wie sie ihre Argumente nicht aus I Cor entleiht. Nun sind freilich die in I Cor geschilderten Zustände völlig deutlich: Wildes Pneumatikertum hat dort schwerste Mißstände heraufbeschworen. Parteien befehden einander und zerreißen damit die Einheit des Christusleibes, das Herrenmahl wird verachtet, die Auferstehungslehre untergraben, sittliche Laxheit geduldet, das heidnische Gericht in Anspruch genommen, Charismatiker machen die Gemeinde zum Tummelplatz ihrer Tyrannei und ihrer renommierenden Sophia. Gerade wo man sich so konkret an dieses Bild erinnert, fällt aber das in II Cor geübte Schweigen über all diese Dinge um so stärker auf. Dabei sollte man von c. 10—13 als dem Kulminationspunkt der Auseinandersetzung explizite und grundsätzliche Klarstellungen erwarten dürfen[63]. Wohl wird in 11 6 einmal auf die Gnosis Bezug genommen, aber eben von Paulus selber und genau so wenig in Abwehr einer dünkelhaften Sophia, wie sonst in II Cor davon die Rede ist. Auch das Problem der Charismen ist nicht mehr akut, weshalb denn weder an das Sakrament noch an die Agape noch an den Christusleib gemahnt zu werden braucht. An die gnostische Auferstehungslehre wird mit keinem Worte gerührt. Ein Christusmythos findet sich ebensowenig wie eine prägnante Messiasidee. Übrig bleibt die Zeichenforderung und damit verbunden die Frage der paulinischen Vollmacht, die Antithese von Geist und Fleisch in c. 10 und Lütgerts Feststellung, daß die Gegner ihrer Sache sehr sicher sind[64]. Allenfalls mag man aus 12 1 noch herauslesen[65], daß die letzteren auch auf Gesichte und Offenbarungen gepocht haben, obschon man daran bereits zweifeln könnte. Aber von dem sporadischen Auftreten dieser einzelnen Daten ganz abgesehen — dominierend steht ja das »Amt« des Paulus im Vordergrund —, läßt sich aus diesen Daten nicht mehr erheben, als daß die Gegner tatsächlich Pneumatiker sind und das selbst dem Apostel gegenüber betonen. Daß sie Pneumatiker etwa im Sinne der hellenistischen Gnosis wären, wie zumal Reitzenstein behauptete, ist alles andere als gewiß. Dann würde eine spekulative Heilslehre kaum fehlen und zum mindesten

[62]) a. a. O. S. 204. [63]) So schon Rohr a. a. O. S. 198f. [64]) S. 70.
[65]) Ebda S. 71.

das spezifisch hellenistische Motiv der Freiheit des Pneumatikers stärker durchbrechen. Daß das nicht der Fall ist, bildet das auffällige Charakteristikum vom II Cor 10—13 gegenüber I Cor, ein bisher völlig übersehener Tatbestand, der gleichwohl stärkste Beachtung verdient.

Ob man angesichts dieses Tatbestandes nicht unserm Abschnitt eine eigene Problematik zubilligen sollte? Die relative Selbständigkeit dieses Stückes liegt ohnehin zutage, ohne daß deshalb schon der sachliche Zusammenhang mit dem Briefganzen bestritten zu werden braucht[66]. Sein eigentliches Problem wird durch Lütgert eben nicht weniger verwischt, wenn er einfach die Fragestellung von I Cor hier einträgt, wie durch die Vertreter und Nachfahren der Tendenzkritik mit ihrer Behauptung einer nomistischen Propaganda. Schlatter hat sich ihm noch am ehesten genähert, indem er abseits von den üblichen Bahnen der Interpretation c. 10—13 aus sich selbst heraus zu verstehen suchte. Auch er ist freilich an der entscheidenden Frage noch vorübergegangen. Sie lautet: Warum stößt Paulus hier anscheinend nicht durch die Sphäre der »scandala intima« einer Urgemeinde[67] hindurch? Was zwingt ihn, der sowohl in I Cor wie Gal seine Überlegenheit durch die Verlagerung von großenteils unsachlich geführten Kämpfen auf eine sachliche Ebene erweist, in II Cor 10—13 gleichsam in den Niederungen eines persönlichen Rivalitätstreites zu bleiben und doch in 11 3f. 13ff. das Vorhandensein ernsthaftester Gegensätze zu behaupten? Wer sind die Gegner, die dem Apostel einen Kampf auf Leben und Tod aufnötigen, der an Heftigkeit den von I Cor und Gal noch übertrifft? Denn Satansdiener nennt Paulus seine Widersacher eben nur hier. Damit mißt er ihnen eine Bedeutung bei, die er weder den Nomisten Galatiens noch den pneumatischen Schwärmern aus I Cor zugestand.

3. Die »Überapostel«.

Zum Austrag kann die so aufgeworfene Frage nur gebracht werden, wo zuvor die alte crux interpretum erörtert wurde: Wer ist unter den ὑπερλίαν ἀπόστολοι 11 5 und 12 11 gemeint? Als nächstliegend erscheint es ja, dabei mit fast allen Kommentaren an den 11 4 erwähnten Kreis des ἐρχόμενος zu denken, dem auch die große Verteidigung 11 22ff. sowie die 12 11 umrahmende Polemik in der Unterhaltsfrage gilt. Wir halten diese Deutung jedoch für untragbar und tuen es hauptsächlich, weil sie den Zusammenhang von 11 4-5 sinnlos

[66]) Auf die Vierkapitelbrief-These braucht hier nicht eingegangen zu werden.
[67]) So Lietzmann S. 141.

werden läßt. Wie kann Paulus Irrlehrern gegenüber eine unüberbrückbare Kluft aufreißen, indem er sie in 11 3. 13ff. als Träger satanischen Truges bezeichnet und in 11 4 eines anderen Evangeliums, eines fremden Jesus und Geistes beschuldigt[68], um dann zu schließen, er sei nicht weniger als sie?[69] Selbst als Spott läßt sich das nicht mehr erklären. Mit Satansdienern gibt es keinerlei Vergleich. Dann bleibt uns freilich nur übrig, den Titel »Überapostel« auf die Jerusalemer Urapostel zu beziehen[70]. Diese Beziehung scheint noch unerträglicher als die andere: Würde sich Paulus wirklich den Uraposteln gegenüber als ἰδιώτης τῷ λόγῳ charakterisieren, wie es 11 6 geschieht?[71] Sollte er tatsächlich sie in 11 13ff. meinen?[72] Man wird beide Fragen von vornherein verneinen dürfen. Beide Male sind die korinthischen Eindringlinge apostrophiert, können nur sie apostrophiert sein. Ebenso hat Lietzmann ganz richtig die enge Zusammengehörigkeit der Abschnitte 11 12ff. 20ff. 12 11ff dargetan[73]. Und doch trifft die von ihm daraus gezogene Konsequenz nicht zu, bei dem Verständnis der »Überapostel« als der Urapostel müßten die Stellen 11 5 und 12 11 völlig aus diesem Zusammenhang gelöst werden. Eben daß Paulus die »Überapostel« nur beiläufig erwähnt, statt ihr plötzliches Auftauchen und ihren Titel eingehend zu motivieren, hat offensichtlich seine besonderen Gründe, die sich erhellen lassen und nunmehr erhellt werden müssen.

Schon Schlatter hat auf eine gewisse Dialektik in der paulinischen Polemik aufmerksam gemacht, die den Apostel in 10 12 einen Vergleich mit den Gegnern ablehnen, in 11 23ff. jedoch gleichwohl aufnehmen läßt und die dem »Ich viel mehr« von 11 23ff. das »Ich nicht weniger« von 11 5 und 12 11 gegenüberstellt: »Er hat sich über die korinthischen Lehrer, dagegen neben Petrus, Johannes und die anderen gestellt«[74]. Man wird diesen Hinweis noch erweitern können. Eklatante Dialektik erfüllt den Schlußteil des II Cor. überhaupt: Unübersehbar ist ja der geheime Zwiespalt zwischen dem Versuch von 11 3f. 13ff., die Gegner mit ein paar grimmigen Ausfällen abzutun, und der Notwendigkeit von 10 10ff. und 11 22ff., ihre Vorwürfe aufs

---

[68]) Windisch bemerkt S. 327 dazu: »Dreiheit ist Vollheit. Er wollte das Ganze des echten und verkehrten Christentums aufzeigen«. [69]) Diese Frage wird schon bei Rohr a. a. O. S. 181, Schlatter, Die korinth. Theologie S. 110, Paulus S. 637, Bachmann S. 367 erhoben. [70]) So außer Schlatter auch Reitzenstein a. a. O. S. 368f. [71]) So Windisch S. 330, Lietzmann S. 146, Wendland S. 135. [72]) So A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus S. 156, 197 und E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums Bd. III 1923 S. 456. Dagegen Lietzmann S. 146. 148 und Wendland S. 136. [73]) S. 148. [74]) Die korinth. Theol. S. 110, vgl. S. 107f., Paulus S. 636f.

ausführlichste zu entkräften. Paulus will sich nicht rühmen und unterzieht sich doch gegen bessere Einsicht einer »Narrenrede«. Er beschuldigt die Gegner eines fremden Evangeliums und beweist das scheinbar doch nicht. Er betont die ihm verliehene Vollmacht und ist zweifellos doch in die Defensive gedrängt[75]. Charakteristisch dafür ist nicht nur die Aufnahme der gegnerischen Schlagworte, sondern auch der auffällige Wechsel im Ton, zumal das Mittel der Ironie als Ausdruck äußerster Erbitterung.

Mit diesen Feststellungen sind eine Reihe von Fragen zu verknüpfen: Schon Schlatter überlegte, wie der Streit nach I Cor überhaupt nochmals derartig hartnäckig und heftig entbrennen konnte[76]. Wer darf die paulinische Apostolizität und Lehre nicht nur hintenherum verdächtigen, sondern den Gründer und »Vater« der Gemeinde öffentlich vor dieser in die Schranken fordern? Denn darum geht es ja und nicht bloß, wie Lietzmann meint[77], um die Frage, ob Paulus gewissen Leuten gegenüber gleiche bzw. höhere Würde zu beanspruchen sich genötigt sah. Zweifellos kann es sich nicht um obskure Gegner gehandelt haben[78]. Nur sehr gewichtige Autorität im feindlichen Lager erklärt die bittere Schroffheit des Apostels. Nur sie begründet auch, daß die Widersacher in Korinth nicht allein ehrfurchtvolle Aufnahme und maßgeblichen Einfluß, sondern darüber hinaus widerspruchsloses Gehör[79] und weitgehende Unterwerfung der ganzen Gemeinde gefunden haben, obwohl die letztere durch die Herabsetzung ihres »Vaters« mitgedemütigt werden mußte. So hat auch Windisch 11 22ff. Satansdienern gegenüber reichlich schweres Geschütz genannt[80] und den Titel »Überapostel« als nicht ganz angemessene Bezeichnung für die korinthischen Eindringlinge empfunden. Viel besser scheint selbst ihm dieser Titel am Platz zu sein, wenn er die Gal 1 vertretene gegnerische Meinung widerspiegeln würde, wonach Paulus sein Amt von den übergeordneten Jerusalemer Aposteln hätte empfangen müssen bzw. empfangen habe[81]. In der Tat springt die Affinität dieses Prädikates zu den Titeln der δοκοῦντες und στῦλοι von Gal 2 in die Augen, zumal beide Male diese Würden von der Seite des Paulus her mit einem ironischen Unterton bedacht werden[82].

---

[75]) Schlatter, Die korinth. Theol. S. 107f. [76]) ebda. [77]) S. 149. [78]) So auch Lietzmann ebd. [79]) Vgl. Schlatter, Die kor. Theol. S. 105. [80]) S. 352. [81]) S. 330. [82]) Den ursprünglich ernsthaften Charakter dieser Titel in Gal 2 betonen mit Recht W. Förster, Z. f. nt. W. 1937 S. 287f. und H. Schlier, Der Galaterbrief 1939 S. 43 Anm. 5. Aber das bedeutet ja nicht, daß Paulus nicht hier wie in II Cor ursprünglich legitime Prädikate ironisiere. Daß und warum er es wirklich tut, wird sich aus der Gesamtanschauung unseres 2. Teiles noch ergeben.

Nur wo man sich diese Beobachtungen und Fragen vergegenwärtigt, wird man den sprunghaften Übergang von 11 4 zu 11 5 richtig erfassen. Denn dann wird ja klar, daß hier einzig ein prägnantes Glied eines umfassenden Sachverhaltes vorliegt. Der ganze Zusammenhang von c. 10—13 erweist Paulus als irgendwie gehemmt. Er kann erbittertste Ausfälle in 11 3f. 13ff. nicht ungebrochen wie in Gal oder Phil 3 2ff. stehen, sondern muß ihnen ein retardierendes Moment folgen lassen[83]. Er muß das genau so, wie er den Satansdienern von 11 15 in 10 7 — wenngleich verklausuliert — die Christuszugehörigkeit nicht abspricht und in 11 22f. ihren Anspruch, Christusdiener zu sein, nicht moniert. Lietzmann erklärt diesen Widerspruch daraus, daß der Apostel 11 22f. »sachlich« rede und mit seinem persönlichen Urteil noch zurückhalte[84]. Aber gegen solche Erklärung ist doch zu fragen, warum neben 11 3f. 13ff. der Vergleich 11 22ff. überhaupt nötig wird. Es ist ja auch nicht zufällig, das Paulus sich veranlaßt fühlt, dämonischen Trug als Grund der feindlichen Vollmacht anzugeben. Sie sind eben nicht leichtlich als offenkundige Goëten zu entlarven. Ihr Diakonat und Apostolat ist im Gegenteil den Korinthern so unantastbar und glaubwürdig erschienen, daß selbst Paulus in Gefahr stand, ihnen gegenüber ins Hintertreffen zu geraten. Diese Verschärfung der Situation angesichts der von I Cor geschilderten Lage wird ebenfalls kaum verständlich, wenn man hier nur mit hellenistischen Gnostikern rechnet. Es kann ja nicht übersehen werden, daß Paulus in I Cor aus totaler Überlegenheit heraus die Schwärmer wie unverständige Kinder zurechtweist, während er jetzt mit letzter Anstrengung um die eigene Position und sein ganzes Werk in Korinth ringt.

Umgekehrt beweist 11 13ff., daß der Apostel die Eindringlinge als solche nicht sonderlich respektiert. Mit ihnen selbst macht er keinerlei Federlesen. Der daraus zu schließende Sachverhalt lautet: Zu höchstem Einsatz[85] und gleichzeitig dialektischer Vorsicht wird Paulus nicht so sehr durch den Kreis des ἐρχόμενος wie durch eine hinter ihm stehende Autorität gezwungen. Eine solche Autorität ist tatsächlich im Hintergrunde vorhanden. Das eben tritt zutage, wenn in unserem Abschnitt das Thema der Empfehlung verschiedentlich und betont abgehandelt wird. Zwar sieht es zunächst so aus, als läge diesem Thema nur der eitle Selbstruhm der Gegner zugrunde. Aber 3 1 — offensichtlich auf den gleichen Personenkreis zielend — erwähnt ausdrücklich Empfehlungsschreiben. Natürlich können das

---

[83]) Diese Tatsache hat Lietzmann S. 148 bei seinem Verweis auf Phil 3 2ff. nicht genügend beachtet. [84]) S. 150f. [85]) Vgl. Schlatter, Paulus S. 628.

ziemlich unverbindliche Schreiben gewesen sein, wie eine Gemeinde sie der anderen übersandte. Schon 3 1 spricht jedoch gegen eine solche Annahme. Unverbindliche Schreiben würden Paulus kaum Anlaß geben, sein Amt in solcher Breite und Nachdrücklichkeit zu entfalten, wie es c. 3f. geschieht. Darüber hinaus sieht der Apostel sich aber in c. 10 12ff. gezwungen, das Thema seines »Kanons« mit dem andern der Empfehlung und des Vergleiches mit seinen Gegnern zu verbinden. Das wird doch nur unter der Voraussetzung sinnvoll, daß die letzteren ihre Angriffe auf die paulinische Autorität mit dem Verweis auf ihre Beglaubigungsschreiben stützten. Das konnten sie jedoch allein, wenn diese Schreiben offiziellen Charakter trugen, d. h. wenn die Eindringlinge eine Delegation mit dem amtlichen Auftrage einer dritten Stelle waren. Als solche konnten sie in Korinth vorbehaltlos empfangen und geachtet werden und selbst Paulus nötigen, wo nicht ihnen, so doch der sie delegierenden Instanz gewissen Respekt entgegenzubringen.

Fragt man nun, welche Instanz das sein könne, bleibt nur eine Antwort: Einzig die Autorität der Urgemeinde vermag die des Paulus sogar in der eigenen Gemeinde zu erschüttern und sich widerspruchsloses Gehör zu verschaffen[86]. Einzig sie veranlaßt ihn selber zwar nicht zur Aufgabe seiner Position, wohl aber zu deutlichen Einschränkungen. So hat er ja auch die Urapostel als στῦλοι anerkannt, obgleich damit zum mindesten eine Schmälerung seines Ansehens verbunden sein mußte. Die II Cor 8—9 ausführlich behandelte Kollektenfrage beweist vielleicht sogar das Bestehen rechtlicher Auflagen durch Jerusalem und stellt sicherlich Paulus in die gleichen Hemmungen, denen er c. 10—13 unterliegt. So scheinen weiter die Gegner nach 11 20 in Korinth Unterhaltsansprüche angemeldet und durchgesetzt zu haben. Vielleicht erinnert Schlatter[87] dazu nicht unbegründet an die Gepflogenheiten des Rabbinates. Jedenfalls ließe sich von da aus der amtliche Charakter ihrer Sendung weiter wahrscheinlich machen. Schließlich kann hier die Debatte von Gal 2 nicht übersehen werden. H. Schlier hat zuletzt dargetan[88], daß die dort δοκοῦντες Genannten die »Nobilitäten« Jerusalems sind und offenbar leitende Funktionen über alle Kirchen beanspruchen, daß Paulus sie auch in gewisser Weise als solche anerkennt, indem er ihnen sein Evangelium vorlegt, und jedenfalls nicht ohne und gegen sie auf die Dauer zu arbeiten vermag. Ebenso wird dort deutlich, daß die gegen-

---

[86]) So schon Holsten, Das Evangelium des Paulus I 1886 S. 216. — Beachtenswerterweise scheuen nach Gal 2 12f. selbst Petrus und Barnabas die Autorität der Jakobus-Delegation. [87]) Paulus S. 650. [88]) Galaterbrief S. 35ff. 42f.

seitige Anerkennung und die Abgrenzung der Rechte und Gebiete sich nicht reibungslos vollzog.

Sind die Gegner eine von der Urgemeinde entsandte Delegation[89], so bekommt ihr Pochen auf ihre reinjüdische Abstammung und ihr Anspruch auf die Titel »Christusapostel« und »Diener der Gerechtigkeit« ebenso konkrete Farbe wie der Hinweis auf ihre Empfehlungsschreiben; dann wird das Thema des paulinischen »Kanons« allerdings nicht weniger akut als die Frage seines Unterhaltes, die auch I Cor 9 5ff. in Antithese zum Verhalten der Urapostel erörtert wird[90] — durchweg Momente, die aus dem Gegensatz zu hellenistischen Gnostikern kaum verständlich werden. Dann muß es eben in unserm Abschnitt nicht um eine Heilslehre oder einen Mythos, nicht um die Einordnung der Charismen in den Christusleib, nicht um die Freiheit der Pneumatiker, sondern um die »Vollmacht« des Apostels gehen. Der Text selber fordert und bestätigt dieses Ergebnis in gleicher Weise. Er tut es ganz unabhängig davon, ob man den Titel »Überapostel« auf die Gegner bezieht oder nicht.

Umgekehrt weist nun der ganze Zusammenhang tatsächlich auf eine Identifizierung der »Überapostel« mit den Uraposteln hin. Diese These muß in der Auseinandersetzung mit Holl präzisiert werden, der in seinem Aufsatz »Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde« 1921 die Ansicht vertrat, daß die Urapostel als Repräsentanten Jerusalems zugleich die verantwortlichen Auftraggeber der korinthischen Eindringlinge waren und diese mit ihren Beglaubigungsschreiben versahen[91]. Diese Annahme scheint nahezuliegen, ist tatsächlich jedoch falsch. Nach Gal 2 sind, wie Schlier herausstellte[92], die Urapostel mehr das repräsentierende Organ der durch die δοκοῦντες verkörperten Leitung der Urgemeinde. Eine Delegation ist schwerlich ohne ihr Mitwirken denkbar, braucht jedoch durch sie nicht mit konkreten Sonderaufträgen bedacht zu sein und hat zum mindesten keine allein auf ihren Namen lautende Vollmacht besessen. Wohl zeigt Gal 2 4 aber das Bestehen eines Kreises in Jerusalem, dem an einer Verschärfung des Verhältnisses zwischen Urgemeinde und Paulus insofern lag, als er die Selbständigkeit des Apostels zu beschränken und seine Unterordnung unter Jerusalem zu erreichen trachtete. Man könnte sich wohl vorstellen, daß dieser Kreis Emissäre der Urgemeinde dahin beeinflußte, einen

---

[89]) So schon W. Seufert a. a. O. S. 42; P. Batiffol, Urkirche und Katholizismus 1910 S. 44; J. Weiß, Das Urchristentum S. 255; Bachmann S. 337 »höhst wahrscheinlich«. [90]) Vgl. Schlatter, Die kor. Theol. S. 111. [91]) Ges. Aufs. z. Kirchengeschichte II, Der Osten S. 57. [92]) Galaterbrief S. 36.

allgemeineren Inspektionsauftrag in ihrem Sinne auszudeuten und zuzuspitzen. Die παρείσακτοι ψευδάδελφοι haben ja Zutritt und Gehör bei der Gemeindeleitung, bewegen sich auch in Gal 2 im Schatten der Urapostel und stehen doch, wie das Verhandlungsergebnis dort beweist, in gewisser Distanz zu diesen. Sie suchen unter deren Augen und Flagge[93] ihre gegen Paulus gerichteten Sonderanliegen durchzudrücken.

Ihr Vorstoß ist bereits öfters mit dem Vorgehen des ἐρχόμενος in Korinth parallelisiert worden[94]. Wichtig ist jedenfalls auch für uns, daß es in Jerusalem den »Nobilitäten« nahestehende Kreise gibt, die Paulus befehden und die Urapostel auf seine Kosten in den Vordergrund schieben, so daß sich von da aus auch das Stichwort ὑπερλίαν ἀπόστολοι verstehen läßt[95]. Noch wichtiger erscheint jedoch, daß diese Kreise nach Gal 2 eine offizielle Anerkennung und die Deckung ihrer Prätensionen seitens der Urapostel nicht erfahren haben. Denn das erlaubt, Holls These von der Verantwortlichkeit der letzteren für die Vorgänge in Korinth zu bestreiten, wie es auch durch das Verhalten des Paulus selber gefordert wird. Er fühlt sich ja offensichtlich nicht zu einer Auseinandersetzung mit ihnen verpflichtet und begnügt sich mit der Feststellung, nicht weniger als sie zu sein. Die Urapostel sind am Konflikt also nur indirekt beteiligt, sofern ihre Autorität gegen Paulus ausgespielt wird. Schon das macht dessen Lage unbequem genug und drängt ihn in die Defensive. Denn er kann einen gewissen Vorrang der στῦλοι nicht leugnen. Er braucht jedoch deshalb noch nicht seine Autorität von seinen Gegnern antasten zu lassen. So kommt es zu dem ironischen Unterton des Terminus »Überapostel«, mit dem Paulus Anerkennung und Distanzierung zugleich zum Ausdruck bringt. Ebenso kann der Apostel auch die Autorität der Urgemeinde, die sich konkret in den Empfehlungsschreiben äußert, nicht bestreiten. Die von den Gegnern gewählte Deckung und Taktik ist raffiniert gut. Gerade dadurch erhält der Kampf seine das Apostolat und die Existenz des Paulus total bedrohende Schwere. Er muß die Voraussetzungen seiner Widersacher zum erheblichen Teile stehen lassen und doch die daraus gezogenen Konsequenzen radikal zerstören. Er soll mit den Eindring-

[93]) Foerster behauptet zwar Z. ntl. W. 1937 S. 288ff. eine Opposition der falschen Brüder zugleich gegen die Urapostel. Aber dieser These widerspricht die offenkundige Verbindung zu den Nobilitäten Jerusalems. [94]) So z. B. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 3. Aufl. 1902 S. 154. W. Seufert a. a. O. S. 49. G. Hoennicke, Das Judenchristentum S. 213ff.

[95]) So auch J. Wagemann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf 1926 S. 30 Anm. 2.

lingen in Korinth schonungslos abrechnen und darf und will doch nicht in Konflikt mit Jerusalem und den Uraposteln geraten. Er muß die letzteren also aus der Auseinandersetzung möglichst heraushalten und streift sie wirklich 11 5 und 12 11 nur sacht mit der Betonung seiner Ebenbürtigkeit. Er muß indes um ihretwillen seine Verteidigung ausführlicher und ernsthafter gestalten, als seine direkten Widersacher zu verdienen scheinen. Dadurch gewinnt unser Briefteil die dialektische Note, die insbesondere das Problem des Überganges von 11 4 zu 11 5 bildet. Die Urapostel gehören zentral in den geführten Kampf hinein, wenn ihre Namen auch nur schattenhaft darin erscheinen[96]. Schon ihr Schatten reicht aus, um Paulus zu härtester Abwehr zu zwingen. Es ist seine Sorge gewesen, sie nicht noch stärker auf den Plan zu ziehen, weil er nur so freie Hand gegen seine korinthischen Gegner behält. Vielleicht darf man formulieren: Er verteidigt sich gegen die Urapostel und schlägt die Eindringlinge in Korinth.

4. Der Grund und die Hintergründe des Kampfes.

Alle bisher aufgewiesenen Linien laufen darin zusammen, daß das paulinische Apostolat als das eigentliche Kampfobjekt von II Cor 10—13 anzusehen ist. Wir wagen nunmehr die Behauptung, daß Paulus eben in der Bestreitung seines Apostolates eine Verfälschung des Evangeliums wahrnahm.

Mit sicherem Blick hat schon Schlatter geurteilt, daß es sich in unserm Text nicht um die »Abgrenzung des Christentums vom Judentum oder Griechentum«, sondern um die »Grenzbestimmung zwischen einem reinen und einem unreinen Christentum« handle[97], und das dahin erläutert, daß alles, was Paulus der Gemeinde sagte, in der Würdigung seines Apostolates begründet war. »Wurde sie fraglich gemacht, so war der ganze Bestand der Gemeinde erschüttert«[98]. Dieser Erkenntnis wird durch die Feststellung neuerer Untersuchungen noch stärkeres Gewicht verliehen, daß zwischen Evangelium und Apostolat ein Korrelatverhältnis herrsche[99]. Schließlich muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß nach I Cor 12 28 das göttliche Pneuma an erster Stelle der von ihm ausgeteilten Charismen das Apostelamt begründet. Denn von da aus wird klar, warum Paulus die Tarnung in apostolische Existenz auf satanische Wirksamkeit

[96]) Ähnlich H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche Bd. I 1937 S. 108f. [97]) Die kor. Theol. S. 109. [98]) Paulus S. 677. [99]) Vgl. Friedrich, Theol. Wörterb. II S. 731 und R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum 1939 S. 388. 425. Dort Hinweis auf A. Fridrichsen, τὸ εὐαγγέλιον bei Paulus, Norsk Theologisk Tidsskrift 1912 S. 250.

zurückführt. Satanisch ist der δόλος am Evangelium und der Angriff auf das Werk des heiligen Geistes im Apostolat, das nach II Cor 2 14ff. geradezu als irdische Manifestation des Evangeliums erscheint. Der Trugapostel fälscht als Handlanger dämonischen Geistes das Evangelium in seiner irdischen Konkretion, sodaß sich von da aus die den Gegnern 11 4 gemachten Vorwürfe des fremden Evangeliums und Geistes begreifen lassen.

Bereits F. Chr. Baur hat auch den dritten Anklagepunkt des fremden Jesus organisch mit der Debatte um das rechte Apostolat verknüpft, und zwar von II Cor 5 16 her, jener vielbehandelten Stelle, in der man — ob zu Recht oder Unrecht, kann hier offenbleiben — das Problem des Christus κατὰ σάρκα erörtert fand. Gilt nämlich »die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des echten apostolischen Ansehens«, so wurde es möglich, »den erst später und auf eine ganz eigentümliche Weise als Apostel aufgetretenen Paulus nicht als echten und ebenbürtigen Apostel« anzuerkennen[100], »weil er nicht in demselben Sinne wie Petrus und die übrigen Apostel τοῦ Χριστοῦ war, nicht wie diese in derselben unmittelbaren Verbindung mit Jesus während seines Lebens auf Erden stund«[101]. Er hat mit dieser These viele Nachfolger gefunden[102], und es ist nicht bedeutungslos, daß Schlatter[103] in die gleiche Richtung weist: »Zwischen Jesus und der Gemeinde standen ... seine Begleiter, denen er die Sendung gegeben hatte, und die Boten des Christus mußten überhohe Gestalten sein, der Herrlichkeit entsprechend, die ihn zum Christus macht. Dagegen war der Verkehr des Paulus mit Christus nur durch den Geist vermittelt, falls er ihn überhaupt besaß«. Wie immer man über 5 16 denken mag, deutlich ist, daß Paulus hier polemisch dem Kennen des Christus κατὰ σάρκα den Wert abspricht, der ihm nach der traditionellen, auch I Cor 9 1 noch durchschimmernden Anschauung gerade auch im Blick auf das Apostolat beigemessen wird. Will man auf eine Verdeutlichung des Vorwurfes vom fremden Jesus in 11 4 nicht verzichten und muß man diesen Vorwurf andererseits aus dem Zusammenhang der Angriffe auf das paulinische Apostolat verstehen, wird man tatsächlich anzunehmen haben, daß die Gegner zugleich mit ihrer judenchristlichen Herkunft ihre Beziehung zum historischen Jesus gegen Paulus ausspielten.

---

[100]) Paulus a. a. O. S. 298. [101]) Ebda S. 297. [102]) Vgl. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus I S. 14f., A. Hausrath, Der Apostel Paulus S. 420f., C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter S. 312. 347, W. Seufert S. 49, G. Hoennicke a. a. O. S. 210, J. Weiß, Das Urchristentum S. 256, Bachmann S. 428, J. Sickenberger a. a. O. S. 136. [103]) Die kor. Theol. S. 114.

Damit sind die Gründe des Kampfes klar geworden: Es geht in c. 10ff. wirklich »vor allem um den echt christlichen Begriff der apostolischen Auktorität«[104]. Das unterscheidet nach Ansicht der Gegner die Urapostel von Paulus: Die ersteren haben einen sachlich wie historisch fest umrissenen »Kanon«, der dem letzteren mangelt. Ihr Stand ist durch die Sendung Jesu, durch aufweisbare »Apostelzeichen« und durch die in der Unterhaltsaufbringung sich dokumentierende Anerkennung der gesamten Christenheit präzisiert. Er ist geradezu kontrollierbar. Denn er hat ein festes μέτρον. Paulus läßt dagegen die Apostelmerkmale, das μέτρον τοῦ κανόνος vermissen und nimmt den apostolischen Unterhalt nicht in Anspruch. Seinem Apostolat fehlt die nachprüfbare Eindeutigkeit. Seine Autorität ist nicht »legitim«[105]. Sie ist es insofern nicht, als ihr die Verbindung zu der Autorität der Urapostel und der Urgemeinde fehlt und insofern auch die Beziehung zu dem Jesus, der diese gesetzt und entsandt hat. Nur in der damit gekennzeichneten Verbindung — und das bedeutet faktisch in der Unterordnung unter Jerusalem — beruht aber nach gegnerischem Urteil die Möglichkeit echter διακονία τοῦ Χριστοῦ[106].

Ist solches Verständnis richtig, so wird hier ein Traditionsprinzip proklamiert, das jede neue Christengemeinde zur Anerkennung der Prävalenz von Jerusalem zu bringen sucht. Dabei ist es insofern zugleich Legitimitätsprinzip, als nur auf dem Boden solcher Tradition die apostolische Autorität in festem »Kanon« stehen, wirkliche ἱκανότης und δοκιμή besitzen und von den »Apostelzeichen« als juridisch verstandenen und gleichsam auch juridisch kontrollierbaren Kennzeichen her seinen Ausweis empfangen soll. Eben darin tritt nun zutage, daß die Gegner Pneumatiker sind. Die »Apostelzeichen« wirkt ja allein der Geist. Pneumatiker sind die Gegner jedoch so, wie sie einzig auf jüdischem Boden erwachsen konnten, wo Tradition und Legitimität stets besonderes Gewicht besaßen. Indem sie Amt, Tradition und Legitimität aufs engste verknüpfen, lassen sie aus dem die Kirche gründenden und erhaltenden Pneuma die jure divino schaltende Macht eines Legitimitätsprinzipes werden. Dem entspricht, daß sie Paulus umgekehrt des sarkischen Wandels beschuldigen: Wo die apostolische Legitimität fehlt, befindet man sich in merkwürdig unsicherer und zweideutiger Position. Da ging mit dem μέτρον zugleich die geradezu juridische Evidenz verloren, mit

[104]) F. Chr. Baur, Paulus S. 289. [105]) Diese Formulierung zuerst ebda. S. 297. [106]) So schon W. Seufert a. a. O. S. 43: »Der Apostolat wollte also beschränkt werden auf die von den Säulen in Jerusalem legitimierten und ausgesendeten Apostel«.

der das göttliche Pneuma seinen Träger aus der haltlos umhergetriebenen Masse des Fleisches abhebt. Da wird alles verdächtig, die Amts- und die Lebensführung, die Autorität und die σωφροσύνη, die Apostolizität und die charismatische Begabung. Da läßt sich zwischen Apostel, Narr, Tyrann, Schwindler, Renommisten, Ausbeuter nicht mehr deutlich unterscheiden. Das alles mag sich da in heillosem Wirrwarr mischen und widersprechen. Denn da herrscht eben die Sarx, die Sphäre menschlicher Willkür und Freibeuterei, welche begründete Autorität durch wilde persönliche καύχησις ersetzen muß, den heiligen Bezirk des Pneuma in nacktem Eigennutz durchstößt und grenzenlos ausweitet und hinter welcher zuletzt doch nicht Vollmacht, sondern ἀσθένεια steht, die eitle Nichtigkeit[107].

Diese Anklage ist in der Tat grundsätzlicher Natur, auch wenn sie sich in ein persönliches Gewand kleidet. Sie betrifft in ihrer Ausdehnung die Verfassung der urchristlichen Gesamtkirche, in ihrer Tiefe die Haltung jedes Christenstandes. Evangelium, Christus, Geist stehen hier wirklich auf einer anderen Ebene als bei Paulus. Er ist mit seiner Person nur das Exempel, an dem sich die Frage des christlichen Amtes zum ersten Male in der Kirchengeschichte mit radikaler Problematik meldet.

Wir schließen diesen Abschnitt, indem wir noch kurz auf die Hintergründe des von uns skizzierten Konfliktes eingehen und von da aus das Recht unserer Interpretation nochmals zu erweisen suchen. Auf der einen Seite bietet, wie gezeigt, Gal 1—2 eine unübersehbare Parallele, aus der sowohl das Spannungen nur zu leicht ermöglichende, komplizierte Verhältnis zwischen Paulus und Urgemeinde bzw. Urapostolat deutlich hervorgeht wie das Vorhandensein eines an solchen Spannungen interessierten und der Gemeindeleitung Jerusalems nahestehenden Kreises von der Art der korinthischen Eindringlinge ersichtlich wird. Auf der anderen Seite hat die jüdische Tradition die Anschauungen der Urgemeinde sicherlich weitgehend beeinflußt. Hier ist vor allem das שְׁלִיחַ -Institut zu erwähnen[108], das zwar kaum die Entstehung des christlichen Apostolates ausreichend erklärt, wohl aber die Entsendung urgemeindlicher Emissäre in das Missionsgebiet.

---

[107]) Vgl. das οὐδέν εἰμι 12 11, das im Munde des Paulus ironisch, nach Windisch S. 396 eine gegnerische Anklage aufnimmt. [108]) Vgl. dazu S. Krauß, Die jüdischen Apostel, The Jewish Quarterly Review 1905 S. 370 ff., H. Vogelstein, Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1905 S. 427 ff., Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch Bd. III 1926 S. 2 ff., Gerhard Saß, Apostolat und Kirche 1939 S. 12 ff. und vor allem K. H. Rengstorf, Theol. Wörterb. I S. 414 ff.

Auf Grund dieses, seinem Wesen nach profanen, genauer juridischen[109] Institutes schickte die jüdische Kultgemeinde sie repräsentierende und durch Beglaubigungsschreiben autorisierte Delegationen in die Diaspora hinaus, um dort finanzielle Aufträge zu erledigen und zumal Kollekten einzusammeln, Visitationen vorzunehmen und verbindliche Weisungen, besonders kultischer Art zu übermitteln[110]. Man hat diese Gesandten deshalb geradezu »Exekutivbeamte der Zentralbehörde« genannt[111]. Für ihren Unterhalt kamen die Gemeinden auf[112]. — Mit solchen »Aposteln«, welche später auch die jüdische Diaspora vor der Christenheit zu warnen hatten, verglich schon Windisch die Gegner des Paulus[113]. Noch weiter ging R. Schütz, der den Gegensatz zwischen Paulus und den »Überaposteln« ausdrücklich aus vom Judentum übernommenen Kompetenzansprüchen der Urgemeinde erklärte[114]. Es mag zweifelhaft erscheinen, ob sich wirklich das Urapostolat zur Trägerin solcher Ansprüche gemacht hat. Gal 2 zeigt jedenfalls ebenso wie II Cor 10ff., daß diese Ansprüche um es herum bestanden.

Darf man die korinthischen Eindringlinge von diesem jüdischen Vorbild her verstehen, so bekäme ihr ganzes Auftreten, zumal die Öffentlichkeit ihrer Stellungnahme gegen Paulus und der juridische Klang ihrer Anklage, Farbe. Sie wären als »Apostel« zugleich Visitatoren der Urgemeinde, die sich als Rechtsnachfolgerin der jüdischen Zentralgemeinde und ihrer Ansprüche auf authentische Weitergabe und Interpretation der heiligen Überlieferung[115] fühlt[116]. Und der korinthische Konflikt erschiene auch von da aus als der Zusammenprall zweier Amtsauffassungen auf dem Boden des Urchristentums.

II. Die Legitimität des Apostels im Urteil des Paulus.

Wie hat sich Paulus gegen die Anklagen seiner Gegner sachlich verteidigt? Das ist die zweite große Frage an unsern Text. Ganz allgemein läßt sich zunächst feststellen, daß der Apostel die gegnerischen Stichworte auch seinen Ausführungen über das apostolische Amt und dessen Legitimität zugrunde gelegt hat. Indem wir sie also erneut aufgreifen, wird sich nun ebenfalls sein Verständnis der Apostolizität vor uns entfalten.

---

[109]) Rengstorf S. 418. [110]) Ebda S. 417. [111]) Vogelstein S. 437. [112]) Ebda S. 444. [113]) S. 331, vgl. auch Saß a. a. O. S. 33 und P. Batiffol, L'apostolat, Revue biblique 1906 S. 524. [114]) Apostel und Jünger 1921 S. 80ff. Dort wird dargetan, daß nach Acta das Apostolat wesentlich überwachende Funktionen besitzt. [115]) Dazu vgl. J. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips 1931 S. 176ff. und H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche I. S. 70f. [116]) Ähnlich Lietzmann ebda S. 65ff.

1. Die Schwachheit des Apostels.

Schwachheit hat man Paulus vorgeworfen und damit einen vermeintlichen Gegensatz zur Vollmacht des Pneumatikers herausgestellt. Wird der Apostel diesen Vorwurf durch den Aufweis der ihm geschenkten Kraft widerlegen? In 10 4ff. 11 22f. 12 1ff. scheint tatsächlich dieser Weg eingeschlagen zu werden. Aber höchst charakteristischerweise verschiebt sich dabei unter der Hand die Ausrichtung der Beweisführung. Die διακονία des Paulus bekommt nämlich zu ihrem Inhalt das Leiden als die eigentliche »Erscheinungsform des apostolischen Christusdienstes«[117]. Denn es sind die παθήματα τοῦ Χριστοῦ[118], welche die von seinen Gegnern an ihm bemerkte ἀσθένεια bewirken. Indem die Darstellung 11 22ff. in v. 30 auf den Generalnenner »Schwachheit« gebracht wird, zeigt sich ja, daß die letztere nicht allein als »Ohnmacht der menschlichen Natur«[119] beschrieben werden darf, wenn man dem komplexen Tatbestand dieses Abschnittes gerecht werden will. Die irdische Gebrechlichkeit ist nur eine Komponente dessen, was Paulus Schwachheit nennt.

Die Richtigkeit dieser Feststellung geht auch aus den Darlegungen 12 7ff. hervor: Zur Gestalt des Kosmos gehört wesentlich die Erscheinung des ὕψωμα ἐπαιρόμενον hinzu[120]. Gerade deshalb darf der Apostel sich nicht zum ὑπεραίρεσθαι von 12 7 drängen lassen, selbst nicht durch die ihm zuteil gewordenen hohen Offenbarungen. Sonst würde er für seinen Dienst untauglich, dessen Devise lautet: ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. Im Apostolat realisiert sich Gottes Kraft so, daß sie selber zu ihrem Telos gelangt und gleichzeitig Vollendung schafft. In ihm vollzieht sich ja das ἐπισκηνῶσαι der Christuskraft[121], die irdische Manifestation des Christus selbst[122]. »Gnade« meint also an dieser Stelle konkret die den Apostel als Träger des Christus erweisende Macht[123]. Gebunden ist diese Macht an die Voraussetzung der ἀσθένεια.. Natürlich besagt das auch, daß »besondere Situationen und Zustände der Schwachheit die Gelegenheiten« sind, in denen Paulus »immer von neuem die göttliche Christuskraft in sich einströmen und in seiner Person sich inkarnieren fühlt«[124]. Nur genügt das nicht. Für den Apostel ist die

---

[117]) Wendland a. a. O. S. 138. [118]) Vgl. II Cor 1 5. [119]) Belser a. a. O. S. 353. Ähnlich H. Windisch, Paulus und Christus 1934 S. 419. [120]) 10 5. [121]) 12 9. Mit Recht hebt Schlatter, Paulus S. 669 die Eigenart des Terminus hervor, der sonst die praesentia dei im Tempel und beim Volk kennzeichnet. [122]) So richtig Windisch, Paulus und Christus S. 232. [123]) Ähnlich wie Rm 1 5 und Gal 2 9. [124]) Windisch, Paulus und Christus S. 192f. [125]) So Schlatter, Paulus S. 668.

Schwachheit nicht bloß das Hindernis, an dem sich die Erfahrung göttlicher Kraft gewinnen läßt, sondern darüber hinaus »die Bedingung seines Wirkens«[125], das »Unterpfand des Gegenwärtigseins der Christuskraft«[126], der »Offenbarungsort der göttlichen δύναμις auf Erden«[127]. Vielleicht darf man sogar sagen: ihre Offenbarungsart, ihr Medium und notwendiges Korrelat.

Es ist ja charakteristisch, wie allgemein das ἀπόκριμα 12 9 formuliert wird. Paulus erkennt offensichtlich hier ein »Gottesgesetz«, das über sein persönliches Erleben hinausgreift: »In die Knechtsgestalt hinein verborgen ist die Kraft des Christus. In dieser Knechtsgestalt wirkt sie und kommt sie zu ihrer Vollendung«[128]. Paulus hat solches Gottesgesetz konkret über sich erfahren, als er um Befreiung von dem σκόλοψ an seinem Fleische bat[129]. Was im einzelnen darunter zu verstehen sei, braucht nicht erörtert zu werden[130]. Jedenfalls bezeugt das vom Satansengel bewirkte Leiden die Zugehörigkeit des Apostels zu den Nöten des gegenwärtigen Aeons. Gleichzeitig erscheint aber in paradoxer Zuspitzung diese Qual »als notwendig und unaufhebbar um der Wirkung der Gnade willen«[131]. Denn es heißt von ihr: ἐδόθη μοι [132], und zwar im Sinne göttlichen Gebens. Und Paulus muß ausdrücklich vernehmen, daß er sich an dem von ihm Empfangenen genügen lassen solle. So eben gibt Gott der Erde seine Gnade: in, mit und durch Schwachheit.

Die Gegner konstatieren die am Apostel sichtbaren Zuständlichkeiten also richtig: Mühe, Gefahr, Leid und Sorge sind nach 11 22ff. die apostolischen Merkmale. Autoritätslos irrt ihr Träger in der Welt und ihren Elementen herum, ohne Legitimität geht er durch die menschlichen Gemeinschaften, überall ist er gleichsam ein gemiedener und verfolgter Freibeuter, vom Ärgernis umbrandet und selber das Ärgernis darstellend. Aber — und damit schlägt Paulus den ihm gemachten Vorwurf dialektisch nieder — der Gegner Recht ist zugleich sein Ruhm. Er will, kann und muß sich gerade seiner Schwachheit rühmen[133]. Denn das hier in Erscheinung tretende Ärgernis trägt er nicht zum ersten Male in den Kosmos. Er steht vielmehr mit solchem σχῆμα im Schatten eines Größeren. Auf den weist er in der entscheidend wichtigen und durchaus nicht gebührend beachteten Stelle 13 4 hin: »Denn gekreuzigt wurde auch er aus Schwachheit, aber er

[126]) W. Grundmann, Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt 1932 S. 104. [127]) Stählin in Theol. Wörterb. I S. 489. [128]) Grundmann S. 104. [129]) 12 8f. [130]) Während man zumeist wie Windisch im Kommentar S. 384 verschiedene Krankheiten erörtert, parallelisiert Schlatter, Paulus S. 666 die Stelle mit Gal 5 24: Der Leib des Paulus hängt am Kreuzespfahl. [131]) Wendland a. a. O. S. 144. [132]) 12 7. [133]) 11 30 und 12 9.

lebt aus Gotteskraft. So sind auch wir in ihm schwach, aber wir werden mit ihm lebendig sein aus Gotteskraft euch gegenüber«. Die Schwachheit ist die Sphäre des gekreuzigten, die Gotteskraft die des erhöhten Christus[134]. Und wie die Gotteskraft zugleich Grund der Christus-Auferstehung ist und Macht, welche in dieser Auferstehung ihren Gipfel erreicht, so ist die Schwachheit der Wurzelboden des Kreuzes und dieses ihre höchste Entfaltung[135]. Es ist ihr Merkmal, daß sie in unserm Zusammenhang zugleich als Attribut der Menschlichkeit und der Offenbarung erscheint. Sie ist gleichsam das Zeichen der in Christus fleischwerdenden Gnade und darum für den Apostel der Beweis der Gemeinschaft mit seinem Herrn: καὶ γὰρ ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ.

Damit tritt die ἀφροσύνη[136] der Gegner klar heraus. Es gibt ja eine Torheit, welche nicht μωρία ist, nicht bloß der Aspekt, unter dem die Welt das Kreuz erblickt. ἀφροσύνη ist nicht die Haltung der Blinden, sondern der Narren, die mit offenen Augen doch nicht sehen, weil sie nicht sehen wollen. Narren erheben sich über den Apostel und leiten ihr Recht aus seiner Schwachheit ab, während diese gerade seinen Ruhm darstellt. Sie erblicken in ihr eine dem Paulus in historischer Zufälligkeit eignende Qualität, nicht die mit sachlicher Notwendigkeit sich im Apostel widerspiegelnde Kreuzgestalt Jesu. Sie greifen deshalb die göttliche Gnade selber an und beziehen faktisch ihre Anschauungen und Urteile vom Kosmos her. Da sie gleichzeitig aber Christen und sogar Pneumatiker sein wollen, verfallen sie eben damit der Narrheit. Denn nur dem Kosmos erscheint das Kreuz als Zeichen der Illegitimität, während es dem Christen gerade die apostolische Schwachheit legitimieren sollte. So nämlich wird der Apostel durch die für ihn maßgebliche Instanz seines Kyrios bestätigt. Seine ἀσθένεια macht sein Χριστοῦ εἶναι im Sinn der Jüngerschaft des Gekreuzigten deutlich[137].

Allerdings ist Christus als der Auferstandene nunmehr der Sphäre der Schwachheit entnommen. Doch darf seine Gemeinde sich nicht einfach an seine Seite stellen wollen. Sie vergäße sonst, daß er der Herr ist und ihr Leben noch der Offenbarung in der Parusie wartet. Lebendig ist sie in der Gegenwart nur im Erweis der Liebe, die für den andern da ist[138], d. h. aber eben in der Sphäre des Kreuzes. Es

---

134) Eine vorpaulinische Formel findet hier, nicht besonders einleuchtend, Windisch, Paulus und Christus S. 418. 135) Deshalb das befremdliche ἐκ statt des zunächst erwarteten ἐν. 136) Zu diesem Stichwort vgl. 11 1. 16. 21 und 12 6. 11. 137) Vgl. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus S. 158. 138) Grundmann bezieht a. a. O. S. 118 f. das ζήσομεν σὺν αὐτῷ εἰς ὑμᾶς auf die Auferstehungshoffnung. εἰς ὑμᾶς soll zu δύναμις θεοῦ gehören, wie es vorher δυνατεῖ ἐν ὑμῖν hieß: die

anders sein zu wollen, hieße, zukünftige Doxa vorwegnehmen und die Vollendung trügerisch in die Gegenwart zu reißen. So würde aber der Gehorsam entleert, den der Apostel nach 10 6 zu wecken und zum Ziel zu führen hat, und der vom Kyrios angewiesene Stand eigenmächtig verlassen. Denn die Schwachheit als Sphäre des Kreuzes Jesu ist augenblicklich die einzige Wirklichkeit der Christuszugehörigkeit, das σχῆμα christlicher und apostolischer Existenz schlechthin. Wer sie verleugnet, verleugnet damit die Realität der Christusoffenbarung und wird, satanischem Trug verfallend, ein μετασχηματιζόμενος.

Paulus erwehrt sich der gegnerischen Anklage also durch den Hinweis auf den »Christus passus«[139]. Der echte Apostel steht, dem »gleichgestaltet«[140], in dessen Schatten. In ihm kommt die Seinsweise des Gekreuzigten erneut zum Vorschein. Mag er Christus nicht κατὰ σάρκα kennen wollen, er lebt doch in dessen Fortsetzung und ist gleichsam selber die Erscheinungsweise des Christus incarnatus nach dessen Himmelfahrt[141]. Das freilich nicht im Unterschied zur übrigen Christenheit, für die das ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ 13 4 nicht weniger gilt, aber doch so, daß an ihm das Gepräge des Christenstandes in besonderer Klarheit sichtbar wird.

2. Das μέτρον τοῦ κανόνος des Apostels.

Neben den Vorwurf der Schwachheit stellen die Gegner den andern, Paulus lasse das μέτρον τοῦ κανόνος vermissen. Wir überlassen es der Untersuchung, den vollen und konkreten Sinn dieses Terminus zu finden. Jedenfalls ist mit ihm, wie wir sahen, der Gedanke verbunden, dem Apostel fehle eine feste, eindeutige Autorität und ein klares mandatum, er erweise sich durch seinen Stand außerhalb umgrenzter Ordnung als Freibeuter und gelange so auch nicht zu kontrollierbarer δοκιμή.

In 10 12ff. hat Paulus diese Anklage thematisch aufgenommen. Seine Entgegnung lautet parodox: ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς μετροῦντες καὶ συγκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα(v. 12). Wir sind damit der Lesart von DG it. Ambstr. gefolgt, die zwischen ἑαυτοῖς und οὐκ ein οὐ συνιᾶσιν. ἡμεῖς δέ ausläßt. »Die ungeschickte Einfügung rührt von einem Textrezensenten her, der die Wendungen 12b für Paulus allzu herausfordernd fand und sie auf die Gegner be-

---

Auferstehungskraft ist bei den Korinthern schon wirksam. [139]) Windisch, Paulus und Christus S. 234. [140]) Wendland S. 150. [141]) Das ist sowohl von G. Bertram, Paulus Christophorus (Stromata) 1930 S. 35ff. wie von Windisch, Paulus und Christus, richtig gesehen worden, ohne daß diese Erkenntnis so hemmungslos wie im letztgenannten Werke ausgeweitet werden darf.

ziehen zu müssen meinte«[142]. Nur so ergibt sich ein klarer Gegensatz. Die korinthischen Eindringlinge wollen ja die Apostel untereinander vergleichen und werfen Paulus vor, daß er solchen Vergleich zu scheuen habe. Vor allem ist jedoch der von uns bevorzugte Text eine derart kühne und geradezu ungeheuerliche Provokation der Gegner, daß man sie nur Paulus selbst zutrauen kann. Ein Rezensor wagt das nicht. Auch hier wird dann die Anklage zunächst wieder vom Apostel bestätigend aufgenommen: Er mißt sich tatsächlich nicht an andern, sondern nur an sich. Er schließt sich ebenfalls nicht andern Kreisen an[143]. Er ist wirklich ein Außenseiter, von denen her gesehen, die sich untereinander vergleichen und hinter einander verkriechen. Aber welchen sachlichen Sinn hat diese Behauptung? Gilt ihr gegenüber nicht Schlatters Einwand: »Wer nichts sieht als sein eigenes Erlebnis, nimmt nicht wahr ... Gemeinschaft gibt es für die, die sich blind gemacht haben, nicht; sie vereinsamen und ertragen nur solche, die ihnen untertänig sind«[144]? Paulus hat die Gefährlichkeit seiner Rede nicht verkannt. Gerade darum wehrt er 10 13ff. ein εἰς τὰ ἄμετρα καυχᾶσθαι ab[145].

Die Interpretation dieser Stelle hat sich an die inhaltliche Parallele I Cor 2 15f. zu erinnern: »Der Pneumatiker beurteilt alles und wird selbst von niemandem beurteilt. Denn wer begreift den Sinn des Herrn, daß er ihn belehre? Wir aber haben den Christussinn«[146]. So wie der Apostel hier als Pneumatiker spricht, tut er es ohne Zweifel auch in II Cor 10 12. Der Pneumatiker hat jedoch sein Maß nicht im Irdisch-Vorfindlichen, sondern im Himmlischen, wie er selber in die Sphäre der ἐπουράνια hineingehört. Nun gibt es freilich, wie I Cor zeigt, ein auf das eigene Erlebnis stolzes Pneumatikertum[147], das sich nicht nur irdischem Gericht entzogen, sondern völlig »autonom« dünkt und daraus das Recht zu schrankenloser Willkür und einer Durchbrechung der Gemeindeordnung ableitet. Paulus hat diese Ansprüche aufs heftigste bekämpft und kann sie deshalb auch nicht für sich persönlich geltend machen. Er tut es tatsächlich nicht. Es gibt ein Maß, das ihn dem Raum der ἄμετρα entnimmt. Doch unterwirft ihn das gerade nicht menschlichem Urteil und irdischer Vergleichsmöglichkeit. Iro-

---

142) Windisch, II Cor S. 309 und ähnlich Bousset S. 209. Lietzmann z. St. S. 143 erkennt die Vorzüge dieser Lesart an, wenn man den Anstoß beseitigt, daß Paulus sich an sich selbst messe und doch sein Maß an Gott haben wolle. Es wird sich zeigen, daß das in der Tat möglich ist. 143) Schlatter, Paulus S. 622 stellt das an Hand von Josefuszitaten als Sinn von ἐγκρῖναι fest. 144) Ebda S. 623. 145) Bachmann S. 356f. hält das allerdings bei unserer Lesart für unvermeidlich. 146) Reitzenstein, Hell. Mysterienr. S. 365 hat den Zusammenhang der beiden Stellen richtig erkannt, aber anders interpretiert. 147) So Schlatter, Paulus S. 623.

nisch stellt er 10 12 fest: Gerade weil er unter einem Maße stehe, dürfe er nicht wagen, sich dem Gegner anzupassen. Sie sind ja Leute, deren Selbstempfehlung ihre Größe bestimmt und praktisch ins Unermeßliche treibt. Sein Maß stammt von Gott[148]. Eben deshalb läßt es sich nicht irgendwo draußen vorfinden, sondern ruht einzig im Apostel selbst. Es ist, dürfen wir jetzt mit I Cor 2 16 sagen, der Christussinn, der von Paulus Besitz ergriff — zugleich der Grund seiner Freiheit und die Schranke seiner Willkür. Weil Paulus sein Apostolat als Gnadengabe begreift, kann und darf er es nicht Menschen ausliefern, will er sich nicht durch sie binden lassen, muß er auf ihre Legitimation radikal verzichten, steht er außerhalb der sarkisch vorfindlichen Vergleichs- und Urteilsmöglichkeiten[149]. Weil umgekehrt der Christussinn ihn regiert, ist in ihm kein Raum für »Anmaßung, Eitelkeit und Eigennutz«[150], ist er durch festes Maß und klare Ordnung gebunden. Das eben ist sein »Kanon« — die Abhängigkeit von seinem Herrn. Und das ist zugleich seine Freiheit von menschlichem Urteil und irdischer Beschränkung: Um die göttliche Bestimmung über sich weiß allein der Träger des Christussinnes selbst. Auch diese Feststellung erhält ihren bestätigenden Zusammenhang aus I Cor 2, und zwar von v. 11ff. her. Denn dort heißt es ja: Nur des Menschen Geist versteht sich auf das Menschliche, so begreift auch nur der uns von Gott gegebene Geist das Göttliche. Und dieses »Göttliche« wird dann durch τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν präzisiert, meint also genauer die Charismen, zu denen nach I Cor 12 28 primär das Apostolat zu rechnen ist. Das Amt des Apostels ist also ebensowenig wie Gott selbst neutral und objektiv zu verstehen, als wäre es ein Phänomen des Kosmos. Begriffen wird es einzig — wie die göttlichen Dinge überhaupt — durch den Christussinn.

Die gegnerische Seite wird das für eine fromme Phrase halten. So hat Paulus darzutun versucht, daß sein »Kanon« eines einsehbaren μέτρον nicht entbehre. Schon in seinem Verhalten den andern Aposteln gegenüber tritt es als Schranke seiner Wilkür zutage. Er läßt ihnen ja die Freiheit, deren man ihn berauben möchte, und konstatiert bloß, nicht weniger als sie zu sein. So gewährt er weiter der Gemeinde Zeit zu eigener Entscheidung, obwohl für ihn alles auf dem Spiele steht und er schon längst mit richtender Vollmacht hätte eingreifen können[151]. Aber seine Aufgabe besteht nicht in der Zerstörung, sondern im Aufbau[152]. Als in feste Schranken eingeordnet erweist er sich auch dadurch, daß er sein apostolisches Recht auf

[148]) Vgl. 10 13. [149]) Kennzeichnend dafür 11 22ff., in Wahrheit kein Vergleich mit andern, sondern die Darstellung seiner Christuszugehörigkeit.
[150]) So Bousset S. 202. [151]) Vgl. 10 2 und 13 2. [152]) Vgl. 10 8 und 13 10.

Unterhalt nicht geltend macht, und endlich dadurch, daß er nicht wie die Gegner in fremdes Missionsgebiet einbricht[153].

Daneben gibt es jedoch noch ein anderes hier zu sehendes Maß, nämlich die δοκιμή des Paulus als der auf sein Werk gelegte göttliche Segen[154]. Die Korinther selber sind es, sofern es seine Bestimmung war, bis zu ihnen zu gelangen[155]. Wer der Ansicht ist, daß der Apostel einer festen irdischen Zuordnung bedürfe, mag sie da erblicken, freilich nicht im Sinne des gegnerischen Traditionsprinzips, sondern aus der konkret geschichtlichen Führung Gottes heraus erwachsend: Im irdischen Raum ist der Apostel nur seiner Gemeinde zugeordnet. Sie ist sein Maß, wie Paulus sie 3 2f. seinen Empfehlungsbrief genannt hat. Deshalb würde er ins Maßlose geraten, wenn er sich in fremde Arbeit eindrängte. Denn damit müßte er zugleich fremden Kanon verletzen und sich fremden Ruhm aneignen, also göttliche und menschliche Ordnung stören.

Paulus scheint mit der Berufung auf sein Werk nun doch dem gegnerischen Fragen nach objektiv kontrollierbaren Merkmalen des Apostolates Berechtigung zugestanden zu haben und seinem Grundsatz untreu geworden zu sein, wonach der Pneumatiker fremden Urteilen nicht unterliegt. Schon die hier verwandten Termini μέτρον und κανών weisen anscheinend in solche Richtung. So hat man gemeint, Paulus rechtfertige sein Amt mit seinen »Leistungen«[156]. Aber dieses Verständnis ist ebenso falsch, wie die Definition des Begriffes μέτρον τοῦ κανόνος zu einseitig ist, welche, die ursprüngliche Bedeutung von κανών als »Meßschnur« zugrundelegend, den Maßstab des Paulus als den »gottgewiesenen Raum seiner Missionsarbeit« beschreibt[157]. Windisch hat ganz richtig die Nüance »Dienstvorschrift« und »Berufungsinstallation« mitherausgehört[158] und Beyer noch klarer die doppelte Ausrichtung hervorgehoben: Es ist die Paulus »auferlegte Bestimmung und zugleich die ihm geschenkte χάρις«[159]. Beides aber, Berufung und Segen, ist der Kanon des Apostels so, daß er Funktion göttlicher Gnade bleibt, nicht verfügbares und vorfindliches Objekt der sarkischen Sphäre wird. So faßt 10 18 zusammen: »Nicht wer sich selbst empfiehlt, ist bewährt, sondern wen der Herr empfiehlt.« Das bedeutet ja, daß auch die δοκιμή des Apostels nicht als kontrollierbares Faktum jedem Blicke offensteht. Sie ist ebenfalls und genau

153) Vgl. die scharf pointierten Sätze 10 15f. 154) Der Abschnitt 10 12ff. mündet v. 18 im Thema der δοκιμή. 155) 10 13. 156) Vgl. E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats S. 133. 157) So Lietzmann, Windisch, Bachmann z. St. Ähnlich Bauer, Wörterb. zum NT Sp. 811. 158) Komment. S. 310 unter Hinweis auf die Parallele I Klem 41 1. 159) Theol.Wörterb. III S. 603f.

wie die berufende Gnade nur »ἐν κυρίῳ«[160] erfahrbar. Der Herr ist der im Apostolat eigentlich allein Waltende und sein Walten der einzige »verfüg- und kontrollierbare« Maßstab des Apostels.

Aber Paulus erwartet doch, daß die Korinther das an ihnen geschehene Werk als Beweis seiner Legitimation verstehen. Wird damit nicht die menschliche Leistung und Qualität als Empfehlung des Apostels herausgestellt? Ebenso haben wir eben noch die Gemeinde als Maß und Empfehlung des Apostels charakterisiert. Ist das nicht ein Widerspruch zu der Behauptung, daß nur der Herr empfehle? Welche der beiden vom Text gebotenen Antworten soll nun gelten? Wir erwidern: beide. Es steht nämlich mit dem Maß des Apostels ähnlich wie mit seiner Schwachheit. Wie die letztere als Zeichen des Ruhmes nur dort erscheint, wo man den gekreuzigten Christus kennt, so erfährt auch nur der die δοκιμή des Apostels, der sich selbst dadurch gesegnet weiß. Paulus erinnert die Korinther an den Grund ihrer eigenen christlichen Existenz, indem er sie an sein Werk erinnert, und fordert sie damit zur Glaubensentscheidung auf, die den Grund seiner Apostolizität zugleich mit dem ihrer christlichen Existenz bejaht. Beweis ist das an ihnen geschehene Werk nicht im objektiven Sinne neutral kontrollierbarer Vorfindlichkeit. Die geschichtliche Koinzidenz des Heilsempfanges schließt solche objektiven Beweise aus. Aber da der Christenstand der Korinther dem apostolischen Dienst entsprang, würden sie sich selbst als Christen aufgeben müssen, wollten sie seine Legitimität bestreiten. Der Apostel ist das ihnen zugeteilte Maß gewesen, wie sie das seinige sind. Die von ihnen erfahrene χάρις setzt die seine voraus, wie seine die ihrige dienend wirkte. Indem beide aber durch die Gnade verbunden sind, erkennt einer im andern den gemeinsam über ihnen waltenden Herrn, sind sie sich gegenseitig »Beweis« und »Ruhm«. So verstanden ist der ganze Abschnitt eine Ausführung zu dem Thema πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες von I Cor 2 13. Apostolat und Gemeinde sind pneumatische Realitäten. Darum erhält jedes nur im Zusammenhang mit dem andern Sinn und Gewicht, wie beides im Geber des Geistes begründet ruht.

Beide können gerade deshalb einander aber auch Hindernis und vorzeitige Grenze werden. Diese Gefahr stellen die Verse 15b-16 heraus. Weder der Apostel noch die Gemeinde besitzt die ihnen zugeteilte Gnade für sich allein. Einer soll mit und am andern wachsen. So bewirkt nach dem ihnen gemeinsamen Kanon das Zunehmen des Glaubens bei den Korinthern zugleich das μεγαλυνθῆναι des Apostels unter ihnen. Daraus kommt es dann weiter zur περισσεία ihres ge-

[160]) 10 17.

meinsamen Kanons, nämlich zum εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι. Ihr »Kanon« ist ja nicht eine immanente Qualität der menschlichen Person, sondern die »im Christusevangelium«[161] an den Tag tretende und sie in Gnade und Dienst aneinander bindende Berufung Gottes. So nur kann Paulus mit dem Evangelium über die Korinther hinauswachsen, so daß die περισσεία entsteht. Weil umgekehrt jedoch der gemeinsame Kanon durch die geschichtliche Bindung aneinander bestimmt wird, kann er für den Apostel auch zur Schranke werden, die ihm den weiteren Weg versperrt. Daß der Herr ihn empfiehlt und ihm δοκιμή verschafft, äußert sich darin, daß die Gemeinde sein Empfehlungsbrief wird. Ist sie gehindert, das zu sein, hält ihr Glaube nicht mit seinem Kanon Schritt, so bleibt die περισσεία aus und fehlt ihm die Voraussetzung zu einem Auftreten in den ὑπερέκεινα.

So beweist sich auch vom Thema der δοκιμή her, daß der Apostel gebunden ist. Er ist es aus dem Christussinn heraus, der ihn zu konkreter διακονία beruft, wie er ihm konkretes χάρισμα gab. Er, dem man Maßlosigkeit vorwirft, hat durch das Walten seines Herrn sein geschichtliches Maß in der Gemeinde gefunden. Solche Bindung schafft zugleich totale ὑπακοή dem Kyrios und totale Freiheit den Menschen gegenüber, sie setzt Grenze und Ziel des Apostels, ist διακονία und darin Autorität und Legitimität.

Wieder hat Paulus seine Gegner dialektisch geschlagen, indem er ihnen ihr Stichwort entriß. Wie er die Schwachheit vom Kreuze her begründete, so das »Maß seines Kanons« von seinem Dienste aus. Dadurch wird beide Male das Apostolat dem Menschenurteil entzogen und als dem Kyrios gehörend unter den echten Kanon gestellt, dorthin, wo es Gnade und Segen gibt.

3. Die Apostelzeichen.

Man hat an Paulus endlich die »Apostelzeichen« vermißt. Diese Anklage wird vom Apostel in 12 12 zugleich aufgenommen und bestritten: »Die Apostelzeichen sind unter euch gewirkt in aller Geduld, mit Zeichen und Wundern und Kräften«. Mit dieser Stelle sind Gal 3 5, Rm 15 19 Act 2 22 II Thess 2 9 Hebr 2 4 zu vergleichen[162]. Und das nicht nur deshalb, weil in den letzten drei Stellen »Zeichen, Wunder und Kräfte« in einer offensichtlich bereits bestehenden Formel vereinigt sind, sondern auch, weil diese Charismen Rm 15 19 Gal 3 5 Hebr 2 4 in sonderlicher Weise mit der Austeilung des heiligen Geistes verknüpft werden. Wenn weiter Act 2 22 Jesus um solcher Zeichen

[161]) Vgl. 10 14. [162]) Vgl. Bachmann z. St. und Schlier, Galaterbrief S. 85.

willen ein ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ heißt und in Hebr 2 4 durch sie die Predigt der ersten Hörer — also der Apostel — die göttliche Bestätigung erfährt, so bedeutet das, daß hier dem Wunder geradezu juridisch die Rolle eines Echtheitsbeweises für das Kerygma bzw. dessen Träger beigemessen ist. Es legitimiert und autorisiert. Beide Beobachtungen sind zu verbinden. Dann ergibt sich, daß wir es hier mit einer traditionellen Anschauung des Urchristentums zu tun haben, die, wie auch I Cor 1 22 beweist, in den Kreisen des urchristlichen Pneumatikertums besonders gepflegt wird. Diese Anschauung widerlegt freilich die immer noch nachwirkende Auffassung, als sei das Charisma im NT anders als der Amtsbegriff des Frühkatholizismus unjuridisch verstanden worden[163]. Die Sphäre des Geistes schließt die des Rechtes nicht aus, sondern ein. Der Kyrios setzt in seiner Heilsordnung beides, eben weil er der Herr ist. Für das Urchristentum ist nur die strenge eschatologische Bezogenheit auch dieser Anschauung charakteristisch: Die Wunder sind, wie aus II Thess 2 9 hervorgeht, eigentlich Kennzeichen der Parusie und ihrer ἐνέργεια, weshalb sie in der Parusie des Antichristen ebensowenig fehlen[164].

Paulus hat sich solcher ihm überkommenen Tradition nicht entzogen: Das Wunder gehört tatsächlich zum Wesen des Apostolates und wird darum von ihm ebenfalls für sich in Anspruch genommen[165]. Auch hier pflichtet er den Gegnern zunächst also wieder bei. Wichtig ist jedoch, daß er es nicht unkritisch und in unserm Zusammenhang offensichtlich nur gedrängt tut. Rohr hat diese letzte Feststellung bestritten. Als Augenzeugen der paulinischen Wunderwirksamkeit hätten die Korinther den Apostel nicht zu drängen brauchen[166]. Aber die Dinge liegen doch komplizierter. Zweifellos wird die Gemeinde in 12 12 an ihre eigene Wahrnehmung erinnert. Ebenso zweifellos dürfte das Stichwort »Apostelmerkmale« aber durch Paulus nur aufgegriffen sein. Dann muß darin eine Kritik ihren Ausdruck gefunden haben. Und da in 12 11ff. die Überlegenheit der Urapostel verhandelt wird, kann diese Kritik nur gelautet haben, Paulus erweise sich durch den Mangel an feststellbaren Wundern den andern Aposteln gegenüber als unterlegen. Es ist beachtenswert, daß die Antwort auf diese Anschuldigung nicht wie die in 11 23ff. und 12 2ff. an konkrete Begebenheiten erinnert. Es ist nicht weniger charakteristisch, daß Paulus den allgemein gehaltenen Hinweis auf seine Dynamis durch die Worte ἐν πάσῃ ὑπομονῇ einleitet[167]. Das bedeutet ja nicht bloß,

[163]) Gegen Haupt a. a. O. S. 132ff., der deshalb das Apostolat auf der »Kraft der Persönlichkeit« ruhen lassen muß. [164]) Vgl. Mc 13 22. [165]) So auch Wendland S. 146. [166]) a. a. O. S. 182ff. [167]) Darauf weist Bachmann S. 405 mit Recht hin.

daß die dann angeführten Taten »unter schwierigen Verhältnissen«[168] bewirkt sind, sondern stellt darüber hinaus auch diese Taten in einen bestimmten Horizont, nämlich in den des Abschnittes 11 23ff. mit seiner Aufzählung der geduldig ertragenen Christusleiden.

Faßt man diese Beobachtungen zusammen, wird man sagen dürfen: Paulus hat die von seinen Gegnern vertretene Tradition zwar aufgenommen, ihr aber nicht das gleiche Gewicht und die gleichen Akzente zuerkannt wie jene[169]. Er ist an ihnen nur als Bestandteilen seines apostolischen Dienstes interessiert, während die Widersacher sie als Revelationen des anderen Aeons beziehungslos in die Geschichte hineinplatzen lassen und sie als »Mirakel« fassen. Man möchte eine Parallele ziehen: Paulus hat sich primär zur Verkündigung berufen gewußt und deshalb nach I Cor 1 14ff. das Taufen zwar nicht gänzlich, aber doch zumeist andern überlassen. Genau so verzichtet er nicht auf den Anspruch, σημεῖα vollzogen zu haben, wobei er wohl an Machttaten »über die gottfeindliche Welt der Dämonen«, sonderlich an Heilungen und Austreibungen dachte[170]. Für sich persönlich weist er jedoch solchen Zeichen nur nebengeordnete Bedeutung zu und tut es auch dann noch bloß auf gegnerisches Drängen hin. Sein Platz ist im Grunde weder dort, wo gemeindeamtliche Funktionen wie die Taufe verwaltet werden, noch dort, wo in der heidnischen Welt der »theios Anthropos« steht, so daß er das I Cor 12 28 genannte χάρισμα τῶν ἰαμάτων zu versehen und dessen spezifische δυνάμεις zu entfalten hätte. Er gehört einer andern der in I Cor 12 28 nicht umsonst differenzierten charismatischen Kategorien zu.

Dieser Sachverhalt wird nun für das Verständnis der von Paulus selbst aufs schärfste akzentuierten Stelle 12 2ff. entscheidend wichtig. Es läßt sich ja nicht übersehen, daß dieses Stück im ganzen der Paulusbriefe sowohl nach seiner Form wie nach seinem Inhalt einzigartig dasteht. Die Form der Erzählung in der 3. Person hat man bald als »Bescheidenheitsstil«[171], bald aus der antiken Unterscheidung zwischen profanem Menschen und seinem »pneumatischen Doppelich«[172] heraus erklärt. Daß die letztere Vorstellung sich zum mindesten in Reichweite des paulinischen Gedankens befindet, geht daraus hervor, daß der Apostel nicht weiß, ob ihn die Entrückung im Leibe oder außerhalb, so daß die Seele den Körper verließ, getroffen hat. Die zweite Möglichkeit setzt ja die Anschauung von

[168]) Lietzmann S. 158. [169]) Ähnlich Saß, Kirche und Apostelamt S. 128 und K. H. Rengstorf, Apostolat und Predigtamt 1934 S. 18 Anm. 46. [170]) Schlier, Galaterbrief S. 85. [171]) A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus 1928 S. 125. [172]) Vgl. Windisch, Kommentar S. 369.

einem selbständigen Wesen im Menschen voraus. Jedenfalls verbindet Paulus aber mit der »objektiven Form«[173] seiner Erzählung die Absicht, sich von dem berichteten Geschehen zu distanzieren, wie in v. 5 besonders kräftig unterstrichen wird. Und eben mit dieser Distanzierung kommt das eigentliche paulinische Interesse in dieser Stelle zur Geltung. Es hat das Endziel unserer Interpretation zu sein, ihren Grund aufzudecken.

Man wird zunächst feststellen müssen, daß die hier wiedergegebene Offenbarung aus dem Kreise der sonst durch den Apostel bezeugten Analogien herausfällt. Sie gegen die Damaskusvision abzugrenzen, ist heute nicht mehr nötig[174]. Aber man wird sie auch nicht mit Schlier dem Gal 2 2 erzählten Vorgang an die Seite rücken dürfen[175], durch den Paulus nach Jerusalem getrieben wird. Denn dort ist der Apostel zweifellos in seiner leiblichen Existenz betroffen und zu klarem apostolischen Dienst veranlaßt, was hier zum mindesten nicht feststeht. Nicht zufällig kann A. Stolz unsern Text zur Grundlage seiner 1936 erschienenen »Theologie der Mystik« machen und dabei ein von der protestantischen Forschung bisher nicht erreichtes sachliches Verständnis entscheidender Punkte erzielen. Zu bestreiten ist allerdings die Erklärung der auffälligen Berichtsform durch das »Erlebnis einer gewissen Zweiheit in der christlichen Existenz«[176]. Man mag zwar vom Pneumabegriff her sagen: »Die Verbindung mit Christus gibt dem Gläubigen ... ein neues, die Natur überragendes Sein. Er bleibt Geschöpf und wird zugleich Gottessohn, er lebt noch in dieser Welt, ist aber doch Bürger einer andern«[177]. Aber unübersehbar bleibt, daß der Apostel es hier gerade nicht mit einem Phänomen der christlichen Existenz schlechthin zu tun haben will. Die Entrückung hebt ihn im Gegenteil aus dem Kreise der Bruderschaft heraus und stellt ihn an die Seite der sagenumwobenen Gottesmänner Henoch, Moses und Elia. Ebenso zweifelhaft erscheint weiter die Interpretation, wonach die von Paulus im dritten Himmel vernommenen ἄρρητα ῥήματα bekunden sollen, »daß sein Erleben noch mit »Hören« verbunden und darum nicht Höchstes und Letztes war[178]. Zwar belegt auch Kittel mit unserm Text den Satz, daß im NT vielfach Gesichte »ihren eigentlichen Inhalt« erst durch das Gehörte bekommen[179], und Asting findet hier sogar »einen eigentümlichen Ausdruck für die Verschiedenheit des Gotteswortes von allen Menschenworten« vorliegen[180]. Aber in Wirklichkeit haben die ἄρρητα ῥήματα

[173]) Lietzmann, Kommentar S. 153. [174]) Vgl. zuletzt Wendland S. 141, Schlier, Galaterbrief S. 20. [175]) ebda. [176]) S. 83. [177]) Ebenda S. 89. [178]) Ebenda S. 146. [179]) Theol. Wörterb. I S. 220. [180]) Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum S. 163.

weder mit Menschenworten noch mit dem Offenbarungslogos etwas zu tun. Sie stellen ganz einfach die Sprache der himmlischen Sphäre dar. Man wird auch nicht sagen können, daß hier das höchste Stadium, nämlich das der Schau, unerwähnt bleibe [181]. Paulus erzählt wirklich nichts von Gesichten. Doch hängt das ja damit zusammen, daß er überhaupt auf konkrete Angaben über sein Erlebnis verzichtet. Eine Entrückung in den dritten Himmel bzw. in das Paradies setzt zum wenigsten die Schau der durchmessenen Räume voraus. Freilich, daß der Apostel darauf nicht ausdrücklich zu sprechen kommt, beweist, daß ihm allein die Tatsache der Entrückung als solche wichtig war. Sie führt ihn — und diese Einsicht hat Stolz doch wohl zu Recht in den Mittelpunkt seiner Interpretation gerückt — in das Paradies, d. h. in die Heimat des Urmenschen und zugleich die Stätte, da eschatologische Mysterien ihrer Enthüllung warten: »Die Entrückung Pauli besagt neben dem psychologischen Erleben ein örtliches Versetztwerden, ein Hinausgehobensein aus der Welt der Sünde«[182], »sie gab ihm den Aufenthalt im Paradies in Vorwegnahme der Freude und Vollendung des christlichen Lebens nach der Befreiung aus diesem Sündenleib«[183] und ist in diesem Sinne, was Stolz von der Mystik allgemein behauptet[184], »Anteilnahme an der Gotteserfahrung Adams im Paradiese und zugleich an jener der Endzeit«. Allerdings muß sofort einschränkend bemerkt werden, daß Paulus tatsächlich von einer Offenbarung Gottes oder Christi nicht spricht[185]. Was er erfahren hat, sind himmlische Räume und unaussprechliche Worte, d. h. solche, über die er sich weder äußern kann noch darf[186].

Diese Tatsache ist höchst charakteristisch. Es gibt ja nach I Cor 2 6-12 charismatische Sophia und Gnosis, die über das Maß der dem Glaubenden gewöhnlich geschenkten Erkenntnisse hinausgreift bis in die Tiefen der Gottheit. Aber auch solche Weisheit und Gnosis ist noch soteriologisch, auf den Heilsplan hin ausgerichtet, wird m. a. W. nicht zu einer von Christus abgelösten metaphysischen Spekulation. Man darf sagen: Wie für Paulus die πίστις stets zugleich Sophia und Gnosis involviert, weil Glaube nicht bloßes Fürwahrhalten ist, so hat umgekehrt auch die charismatische Erkenntnis für den Apostel keinen andern Inhalt als das Heil in Christus, weil Charisma nie etwas anderes sein kann als Besonderung der Charis. Erst dieser Einsicht geht nun die Eigenart von II Cor 12 2ff. recht auf.

[181]) Wikenhauser a. a. O. S. 125. [182]) Stolz S. 64. [183]) ebda S. 44. [184]) ebda S. 63. [185]) So auch Wendland S. 141. Zu Unrecht spricht Windisch, Kommentar S. 370 Anm. 1 von »zeitweiliger Erhebung zu realem Verkehr mit Christus«. Der Text läßt gegen Wendland S. 142 die Offenbarung nicht einmal vom himmlischen Herrn herrühren. [186]) Vgl. Wendland S. 141.

Wie die Entrückung weder mit Gott noch mit Christus direkt in Verbindung setzt, so gewährt sie auch keine andere Heilserkenntnis als die von himmlischen Räumen und noch nicht erfüllten Geheimnissen. Pointiert ausgedrückt: Sie hat es nicht mit dem einen christlichen Mysterium zu tun, sondern mit μυστήρια. Es würde nicht genügen, wollte man das darauf zurückführen, daß Paulus »diese Ekstase in der ihm überlieferten Form und nach den ihm vertrauten Vorstellungen« erlebte[187]. Schließlich geht es dem Apostel nicht darum, Traditionsmotive weiterzureichen. Ebensowenig genügt es, einfach auf die auch ihrerseits merkwürdige Formel ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ 12 2 hinzuweisen. Denn so wichtig es ist, daß hier eine sonst fehlende Beziehung zum Bereich des Christlichen wirklich vorliegt, so taucht sie eben doch nur an der Peripherie auf. Paulus stellt damit fest, daß sein Erleben auf seiner Christuszugehörigkeit beruhe. Und zwar wird das in dem von Stolz erschlossenen Sinne gelten, daß der Kyrios mit seiner Himmelfahrt die erste Bresche in den Ring der Sündenwelt schlug und wir nur in seinem Gefolge Satans Herrschaftsbereich zu entrinnen vermögen[188]. Dann erfährt die Entrückung des Apostels hier also ihre Zuordnung zu der Himmelfahrt Christi. Paulus durfte schon bei seinen Lebzeiten jenes endzeitliche Geschehen vorwegnehmen, das bisher allein dem erhöhten Herrn zuteil ward.

Wir fassen zusammen: Was II Cor 12 2ff. erzählt wird, ist nicht Manifestation des Logos, sondern ein Gewahren von Mysterien. Es ist kein Vorgang, dessen man in der Bruderschaft des Leibes Christi teilhaftig wird, sei es auch als Charismatiker, sondern ein einmaliges Erleben, dessen sich der Apostel allein rühmen kann. Es ist so auch nicht derart soteriologisch ausgerichtet, daß es eine praktische Konsequenz für den Dienst an der Gemeinde nach sich zöge. Paulus weiß nicht einmal, in welcher Verfassung er davon betroffen wurde. Der νοῦς ist dabei nicht beteiligt gewesen. Und doch handelt es sich um einen Vorgang, der auf nt. lichem Boden nur in der Geschichte von Jesu Himmelfahrt eine Parallele findet und den Apostel in einzigartiger Weise begnadet hat[189].

---

[187]) Vgl. Bousset S. 211. [188]) S. 80. [Dazu H. Odeberg, The fourth gospel 1929 S. 96, wo der gleiche Gedanke religionsgeschichtlich aus der Menschensohn-Idee abgeleitet wird. [189]) Paulus wußte sich von diesem Vorgang, dessen Realität für ihn feststand, existentiell betroffen. Man hat also die Frage nach der sachlichen und theologischen Bedeutung dieses Ereignisses nicht über der religionsgeschichtlichen und psychologischen Analyse zu vergessen, wenn man Paulus selbst hören und verstehen will.

In der Tat kann Paulus die Anmaßung seiner Gegner nicht besser zurückweisen als durch die ausführliche Beschreibung dieses Erlebnisses. Es ist sehr merkwürdig, daß er das nicht tut und fast mehr verschweigt als preisgibt. Wie ist solche betonte Zurückhaltung zu erklären? Er selber gibt in 12 6 die Antwort: μή τις εἰς ἐμὲ λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει ἐξ ἐμοῦ. Es sieht so aus, als traute der Apostel der Beweiskraft des vorangegangenen Berichtes nicht recht[190] oder als scheute er sich, zu viel von seinen persönlichsten Erfahrungen bloßzulegen, und zöge sich deshalb auf das Feld der objektiven Tatbestände zurück. Zwei Seiten der apostolischen Existenz scheinen einander gegenübergestellt zu werden: Auf der einen liegen solch geheimnisvolle Widerfahrnisse wie die von 12 2ff. Auf der anderen steht das empirische und kontrollierbare Dasein. Aber diese Darstellung ist falsch. Zwar wird sich nicht leugnen lassen, daß hier wirklich zwei verschiedene Haltungen kontrastiert sind. Allein dabei handelt es sich nicht um den Gegensatz einer empirischen und einer verborgenen »pneumatischen« Existenz. Was der Apostel ist, das ist er ἐν πνεύματι. Und der Geist repräsentiert nicht etwa die Sphäre der Innerlichkeit, sondern erweist die real in Wandel und Werk sich bekundende Offenbarung göttlicher Macht auf Erden. Umgekehrt ist das, was man am Apostel »sieht und hört«, nicht bloß seine Sarx, auf die er ja gewiß die Korinther nicht als auf die entscheidende Manifestation seines Lebens hinweisen würde. Es sind nicht einmal nur seine Leiden und Schwachheiten[191], von denen erst später wieder geredet wird. Es ist vielmehr seine gesamte apostolische Wirksamkeit in Wort und Tat[192] — kurz, seine Diakonia, die ihm nicht weniger Dokument des göttlichen Geistes ist als die Gesichte und Offenbarungen des Herrn von 12 1. Es werden also nicht zwei verschiedene Zustände einander gegenübergestellt, sondern zwei verschiedene Ausrichtungen, seine Amtsführung und die Ereignisse seines privaten Lebens.

Daß es für den Apostel einen solchen Unterschied tatsächlich gibt, kann schon ein Blick auf 5 13 deutlich werden lassen: εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. Hier wird ja offensichtlich der Bezirk des privaten religiösen Lebens, der in Ekstasen kulminiert, von dem Bereich des apostolischen Dienstes an der Gemeinde, der als σωφρονεῖν beschrieben ist, abgegrenzt. Ganz klar wird der Unterschied

[190]) So interpretiert Hausrath a. a. O. S. 429: »Ein fühlbarer Stich auf die, die ihre Autorität auf Gesichte und Offenbarungen gründen, die kein Dritter zu bezeugen vermag« und Lietzmann, Kommentar S. 155: »Seine Autorität soll nicht auf einer ja doch unkontrollierbaren Geheimniskrämerei beruhen«. [191]) Gegen Wendland S. 143. [192]) So auch Bachmann S. 396.

jedoch erst an der Behandlung der Glossolalie in I Cor 14. Es ist dem θεῷ λαλεῖν eigentümlich, daß hier keiner verstehend zuhört. Denn der Glossolale redet im Geist μυστήρια[193]. Er erbaut nur sich selbst[194] und bleibt dem Hörer ein »Barbar«[195], weil zwar das göttliche Pneuma in ihm wirksam ist, der νοῦς jedoch ἄκαρπος danebensteht[197]. Die frappante sachliche Zusammengehörigkeit dieser Stelle mit II Cor 12 2ff. ist bisher kaum genügend gewürdigt worden[198]. Man könnte schon fragen, ob die Glossolalie nicht von der Urchristenheit als die Sprache des neuen Aeons verstanden worden ist, die Paulus auch im dritten Himmel vernahm. Jedenfalls geht es hier wie bei der Entrückung des Apostels nicht so sehr um die Offenbarung des einen Grundgeheimnisses der Erlösung durch Christus wie um μυστήρια. Beide Male geht es darum so, daß der νοῦς ausgeschaltet bleibt und darum auch eine eigentliche Frucht für die Gemeinde nicht heraussprungt. Glossolalie und Ekstase sind wesentlich eben nicht οἰκοδομή und Diakonie. Sie könnnen es nicht sein, weil es bei ihnen nicht zu einem σωφρονεῖν kommt und ihre Träger es mit Gott abseits der Gemeinde zu tun haben[199]. Zwar manifestiert sich in beiden das göttliche Pneuma. Aber es wird nicht deutlich, was es hier eigentlich enthüllt. Beide bedürfen des Interpreten, wenn es zu einem verstehenden »Sehen und Hören« kommen soll, während dem apostolischen Logos der Charakter direkter φανέρωσις anhaftet[200]. Glossolalie und Ekstase geben ein σημεῖον[201], das der Aufschließung noch harrt. Sie repräsentieren das noch nicht enthüllte göttliche Mysterium, sind Hinweise auf bisher nicht angebrochene eschatologische Ereignisse, die mit der Verborgenheit des Paradieses zusammenhängen. Sie ereignen sich, weil es Offenbarung »in Christus« gibt. Aber sie sichern gegenwärtig diese Offenbarung nur davor, als abgeschlossen zu gelten.

Darf man II Cor 12 2ff. wirklich I Cor 14 zuordnen, sind Glossolalie wie Entrückung charismatische Ereignisse? Aber sie sind es dann, wie eben I Cor 14 erkennen läßt, in einer Weise, in der sich ein eigentümlicher Strukturwandel des Charisma-Begriffes kundtut. Zu Korinth versteht man unter Charisma offensichtlich ein außergewöhnliches und auf übernatürliche Kräfte zurückgeführtes Geschehen, die Revelation der transzendenten Welt, kurz: das Mirakel. Paulus hat sich dieser Anschauung insoweit anschließen können, als auch er im Charisma die Wundermacht des göttlichen Pneuma wirksam sieht. Trotzdem steht er der Glossolalie zweifellos recht kritisch

[193]) v. 2. [194]) v. 4. [195]) v. 11. [196]) v. 14. [197]) Ein Hinweis darauf bei Wendland S. 142. [198]) Vgl. das θεῷ v. 2 und II Cor 5 13. [199]) v. 2 οὐκ ἀνθρώποις... ἀλλὰ θεῷ. [200]) Das macht II Cor 2 14-6 10 in immer neuen Ansätzen deutlich. [201]) Vgl. I Cor 14 22.

und relativ geringschätzig gegenüber. Er erkennt sie hauptsächlich deshalb an, weil sie im gottesdienstlichen Brauch der korinthischen Gemeinde fest verankert ist. Der Zusammenhang mit I Cor 12—13 macht deutlich, was ihn in I Cor 14 zur Kritik bewegt: Wie die Liebe von ihm als höchstes aller Charismen, ja als ihre Überbietung[202] gewertet wird, so ist Charisma für ihn die Konkretion der Diakonia geworden, mit welcher der einzelne Christ seine Gliedschaft am Christusleib den andern Gliedern gegenüber bezeugt. Diesem neuen Verständnis des Charismatischen tut die Glossolalie kein Genüge. Sie wirkt nicht οἰκοδομή[203] der Kirche. Das kann auch so ausgedrückt werden, daß der νοῦς hier ἄκαρπος bleibt[204]. Man wird sich dabei vor einer rationalistischen Verflachung der Interpretation zu hüten haben. νοῦς ist für Paulus nicht die ratio im modernen Sinne, sondern der Mensch selbst, sofern er nicht beziehungs- und verständnislos in seiner Welt steht. Der Glossolale hat die geschichtlichen Zusammenhänge verloren. Er befindet sich bloß noch Gott gegenüber. Dem entspricht es, daß sein Sprechen der Umwelt nicht mehr verständlich ist. Mit dieser Haltung ist aber zugleich die Möglichkeit zur Agape aufgegeben. Denn die Agape kann nicht ohne Einsicht, nicht ohne das σωφρονεῖν sein und nicht ohne den νοῦς, der sich aus der Bezogenheit auf den andern versteht. Wo man nicht mehr »sieht« und »hört« und selber nur noch wie ein »Barbar« gehört wird[205], ist der Weg zur Liebe versperrt, lebt man in der Isolation von der Gemeinde.

Damit ist nun der Übergang zur Interpretation von II Cor 12 6 zurückgewonnen. Paulus will dort auf sein Konto nur das gebucht wissen, was man bei ihm »sehen und hören« kann. Das bedeutet, daß er einzig von seiner Diakonia aus verstanden werden will. Die Entrückung hat ihn faktisch aus seiner apostolischen Existenz, aus dem geschichtlichen Zusammenhang der Glieder am Christusleib herausgehoben und ihn einer individuellen Auszeichnung gewürdigt, die für seinen Dienst nicht direkt fruchtbar zu machen ist. Er darf sich dessen in besonderer Weise rühmen[206]. Denn von der Größe der Auszeichnung ganz abgesehen, gilt sie ihm persönlich und allein. Aber gerade darin liegt die tiefe Gefahr, auf die das ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι 12 7 aufmerksam macht. Diese Gefahr ist die gleiche, der die Pneumatiker des I Cor erlegen sind: Er könnte das ihm einmalig und als Ausnahme widerfahrene Erlebnis »als Ziel des frommen Strebens und als Weg der Erlösung«[207] verstehen und daraus die Grundstruktur

---

[202]) I Cor 12 31 und 13 13. [203]) Vgl. I Cor 14 3. 5. 12. [204]) I Cor 14 14.
[205]) I Cor 14 2. 11. [206]) 12 5. [207]) So Wendland S. 142 f.

seines Christendaseins machen wollen. Damit würde er jedoch sein eigentliches Charisma, den apostolischen Dienst an der Gemeinde, fahren lassen, sich über die Sphäre der Schwachheit, welche ihn in die legitime Nachfolge des Christus incarnatus stellt, in die Höhen des triumphierenden Gottesmannes erheben, kurz nicht mehr Apostel sein. Es ist eine merkwürdige Verkennung des wirklichen Tatbestandes, wenn Stolz durch die Entrückung das Apostolat des Paulus begründet sein läßt[208]. Rengstorf hat demgegenüber richtig bemerkt[209], daß hier gerade der Verzicht auf jede enthusiastische Begründung des Apostolates ausgesprochen wird, daß Paulus seine ekstatischen Erlebnisse für seine ganz persönliche Angelegenheit ansieht und sich gegen ihre organische Verknüpfung mit seinem Amte aufs entschiedenste wehrt[210].

Der Apostel weiß sich in solcher Haltung mit dem göttlichen Willen in klarster Übereinstimmung. Gott selbst hat ihn durch den nicht von ihm genommenen σκόλοψ aus den Höhen des Mystikers in die Realität seines apostolischen Dienstes zurückgerissen und ihn so auch objektiv zu der Distanz seinem ekstatischen Erlebnis gegenüber gezwungen, in der wir das besondere Kennzeichen des Berichtes 12 2ff. erblickten. Indem wir uns um ihre Erklärung bemühten, ist uns der von Paulus in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern behauptete Stand nochmals in voller Deutlichkeit entgegengetreten.

Das Fehlen der Apostelzeichen hat man ihm vorgeworfen. In der gleichen Dialektik, die wir im Verfolg der Polemik von II Cor 10—13 immer erneut beobachteten, nimmt Paulus diesen Vorwurf auf. Denn von den in Korinth durch ihn vollzogenen Wundertaten ganz abgesehen, ist er der Träger einer einzigartigen göttlichen Auszeichnung, die ihn mit den größten Gottesmännern des alten Bundes und auf nt.lichem Boden allein mit dem Kyrios selbst verbindet. Aber mögen die Gegner mit dieser Antwort geschlagen werden können, Paulus gibt sich persönlich nicht damit zufrieden. Damit wäre ja nur er selber gerechtfertigt, noch nicht jedoch sein sachliches Recht verteidigt. Das geschieht erst, indem er ihrem pneumatischen Enthusiasmus sein Verständnis vom Wesen des Charismas entgegenstellt. Nicht einzelne Machttaten und Erlebnisse ekstatischer Art, sondern die Kontinuität des in ὑπομονή und ἀσθένεια verlaufenden, durch σωφρονεῖν und ἀγάπη ausgezeichneten Dienstes in der Gemeinde ist das

[208]) S. 91ff. [209]) Theol. Wörterb. I S. 441f. [210]) Wenn Lietzmann S. 155 interpretiert: »ich komme für euch nicht als Apokalyptiker, sondern nur als Mensch in Betracht«, so ist die von Paulus vollzogene Abgrenzung, nicht aber seine Position richtig wiedergegeben. Denn nicht als Mensch, sondern als Träger des apostolischen Amtes will er von den Korinthern gewertet werden. [211]) a. a. O. S. 151.

eigentliche Apostelzeichen. Und in solchem Sinne mag man mit Haupt[211] feststellen: »Nur das Charisma hat in der Kirche eine wirkliche ἐξουσία.«. Damit ist dann freilich das evangelische Amt von aller Schwärmerei geschieden und eine unübersehbare Grenze sowohl dem Enthusiasmus wie dem Traditionalismus gegenüber gezogen.

(Abgeschlossen am 22. 4. 1942.)

Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes[1]).

Von **Gerhard Kittel** in Tübingen.
(Tübingen, Wilhelmstr. 16)

Karl Heim zum 20. Januar 1944.

Inhalt: These. — 1. Die Stellung der δεσπόσυνοι. — 2. Pseudepigraphon? — 3. Fehlen des Ritualismus; »Gesetz der Freiheit«. — 4. Hellenistisch oder palästinisch? — 5. Soziale Situation. — 6. Naherwartung. — 7. Das Verhältnis zu den Herrnworten. — 8. Das Verhältnis zu Paulus. — 9. Literarische Form. — 10. Zusammenfassung und Epilog.

These.

Ich stelle an den Anfang die These: daß der Jakobusbrief die älteste uns erhaltene christliche Schrift ist; daß er seinen Platz innerhalb der palästinischen Urgemeinde, und zwar bei dem Herrnbruder Jakobus hat; daß er in die Zeit noch vor dem Apostelkonzil und unmittelbar vor der ersten Missionsreise, also etwa Mitte der vierziger Jahre, gehört.

Wenn man die Literatur zum Jakobusbrief überschaut, überfällt einen ein gewisses Zagen. Man hat das Gefühl, hier wären wirklich einmal alle überhaupt nur denkbaren Möglichkeiten so erschöpfend durchprobiert, daß es schier unmöglich sei, noch neue Gesichtspunkte der Erörterung beizusteuern. So scheint auch meine These zunächst einfach eine Wiederaufnahme der heute halb vergessenen und kaum

---

[1]) Ich führe im folgenden frühere Arbeiten weiter: Runde Zahlen, in: Rabbinica (1920) S. 33f.; Anzeige von M. Dibelius, Der Brief des Jac, in: Th. L. Bl. 44 (1923) S. 3—7; Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (1926) S. 58ff.; Τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως, ebd. Beilage I, S. 141—168; Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum, Z. N. W. 30 (1931) S. 145—156; Anzeige von A. Meyer, Das Rätsel des Jac, in: D. L. Z. 3. Folge 3 (1932) Sp. 50—54.

noch vertretenen Positionen Beyschlags und Zahns, denen sie ja in der Tat im äußeren Zeitansatz nahe steht. Der Gang der Untersuchung wird zeigen, daß sowohl die Voraussetzung wie die Begründungen, die ich zu geben suche, zum Teil erheblich andere sind. Vor allem ist, soweit ich die Jakobusliteratur übersehen kann, die Schlüsselstellung von Gal 2 2 für die Jakobusfrage bisher nicht erkannt worden, aus der sich für die Möglichkeiten der Ansetzung und ihre Motivation die entscheidenden Konsequenzen ergeben. Auch glaube ich, in meinen früheren Untersuchungen zu Jac 3 6 und 5 17 sowie über die Person des Jakobus auf mehrere Gesichtspunkte hingewiesen zu haben, die gleichfalls meine Gesamtauffassung vom Jakobusbrief zu unterbauen geeignet sind. So meine ich, diese Gedanken vortragen zu dürfen, ohne Gefahr zu laufen, mich in der Wiederholung des von anderen Gesagten zu erschöpfen.

Obwohl der Jakobusbrief grade in der neueren Zeit Gegenstand mehrerer besonders wertvoller Kommentare[2] und Monographien war, scheint eine Klärung der Verfasser- und Zeitfrage ferner als je. Es sind heute im wesentlichen vier Möglichkeiten, die ernstlich vertreten werden: erstens, daß der Brief eine jüdische Schrift sei; zweitens, daß er dem Herrnbruder Jakobus in dessen späterer Lebenszeit, also etwa Ende der fünfziger oder Anfang der sechziger Jahre, angehöre; drittens, daß er ein Pseudepigraphon auf diesen Mann sei, zeitlich nicht weit von ihm entfernt, aber doch schon deutlich die Spuren der nachapostolischen Zeit an sich tragend; viertens, daß er irgendwann ins 2. Jh. gehöre und dort irgendeinem nicht weiter bekannten Jakobus zuzuschreiben sei. Die dritte und die vierte Lösung gehen öfters ineinander über.

Vielleicht ist es gut, zu diesen Fragestellungen zunächst eine allgemeine Bemerkung zu machen. Die sogenannten Echtheitsfragen im NT sind keine Fragen der Rechtgläubigkeit. Das gilt auch für die Frage, ob der Jakobusbrief früh oder spät anzusetzen sei. Es könnte höchstens ein romantisches, aber nicht irgendein echtes apologetisches Interesse vorliegen, den Brief für den berühmten Jakobus sozusagen zu »retten«; aber diese Romantik hätte nichts mit dem ursprünglichen Urchristentum gemein, — wie ja auch die (für den modernen Menschen fast sensationelle) Möglichkeit einer Verfasserschaft des leiblichen Bruders Jesu Christi den Brief selbst offenbar völlig gleichgültig läßt. — Aber ebenso sollte dem Unsinn

[2]) Mayor[3] (1913), Dibelius (1921), Hauck (1926), Windisch [2](1930), Schlatter (1932).

der Abschied gegeben werden, der offenbar noch immer in manchen Köpfen steckt, als seien Unechtheitserklärungen und möglichst späte Ansetzungen ein Kriterium einer wissenschaftlichen Methode. Die κριτικὴ τέχνη hat nichts zu tun mit dem läppischen Zerrbild, das man in einer um ihre »Wissenschaftlichkeit« besorgten Theologie manchmal aus ihr gemacht hat, indem man »kritisch« mit einem möglichst weitgehenden Skeptizismus gleichsetzte, der sich zum Richter über jeden, den seine Beobachtungen zu anderen Ergebnissen führen, glaubt aufwerfen zu dürfen.

1. Die Stellung der δεσπόσυνοι.

Die Stellung und Bedeutung, die die Herrnverwandten innerhalb der Christenheit hatten, wird in der neueren Erörterung teilweise dadurch in ihren historischen Grundzügen verwischt, daß Verhältnisse der späteren apostolischen und der nachapostolischen Zeit kurzer Hand auf die Frühzeit übertragen werden. Es ist unerläßlich, die Nachrichten zeitlich streng zu sondern[3]. Dann ergibt sich deutlich zweierlei: erstens, daß gegen Ende des 1. und im 2. Jh. die Verwandtschaft mit dem Herrn wichtig genommen und, wo sie vorlag, betont wurde; zweitens aber, daß in der frühapostolischen Zeit aus dieser selben Herrnverwandtschaft noch keinerlei spezielle Tongebungen und Autoritätsansprüche abgeleitet worden sind.

Die früheste Nachricht, die von den Herrnbrüdern vielleicht (wobei dieses »vielleicht« unterstrichen werden muß!) etwas mehr aussagen könnte, als die nackte Tatsache der Zugehörigkeit zur Gemeinde, führt uns mit I Cor 9 5 in die fünfziger Jahre, das heißt, in eine Zeit, in der die Autorität des Jakobus längst fixiert war. In eine frühere Zeit weist einzig[4] Act 1 14, und aus dieser Mitteilung kann niemand mehr herauslesen als lediglich die Feststellung eines jetzt gegenüber den Lebzeiten Jesu veränderten Verhaltens der Angehörigen Jesu; irgendeine Autorität oder ein Autoritätsanspruch ist noch mit nichts angedeutet. Eine sichere Situation, in der sich die δεσπόσυνοι auf ihre Abstammung berufen haben, finden wir erstmalig in der Mitteilung des Julius Africanus[5], in der er zugleich berichtet, sie hätten von Nazareth und Kokaba aus Mission getrieben. So nahe es liegt, daß in dieser Nachricht die Ortsangabe »Nazareth«

[3]) Das Material immer noch am besten bei Th. Zahn, Brüder und Vettern Jesu, in: Forschungen zur Geschichte des ntlichen Kanons VI (1900) S. 225—363.

[4]) E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem (1936) S. 53: »Paulus weiß, daß die Herrenbrüder von Anfang an Mission getrieben haben«; das »von Anfang an« ist ein im Text nicht begründeter Schluß. [5]) Euseb. I 7 14.

nichts ist als die historisch wertlose Einsetzung des für die Angehörigen Jesu als selbstverständlich gegebenen Ortsnamens, so sehr darf der andere Name »Kokaba« Anspruch machen, ernst genommen zu werden (vermutlich ist, wie oft, einem unbekannten richtigen Namen per nefas ein zweiter bekannter beigefügt worden). Dieser Ortsname Kokaba aber bedeutet nicht bloß eine örtliche, sondern auch eine zeitliche Fixierung, denn Kokaba gehört nach Epiphanius[6] in die Basanitis, d. h. in die Gegend von Pella, dem Ort der jerusalemischen Gemeinde nach dem Jahre 66. Die Nachricht berichtet also von Vorgängen dieser sechziger oder siebziger Jahre[7]. Weiteres über die Herrnverwandten, vor allem bei Hegesipp, hören wir für die Zeit von Domitian und Trajan[8]. Daß sie in diesen Jahrzehnten ihre Sonderstellung in der Christenheit in Anspruch nahmen und auch hatten, wird niemand bezweifeln; aber wenn daraus abgeleitet wird[9], es sei »nicht denkbar, daß erst den Enkeln geschenkt sein sollte, was man etwa den Vätern und Großvätern, die inniger Jesus verbunden waren, versagt hätte«, so ist dieser Satz ein modernes Postulat, dem der klare Befund der Quellen strikt entgegensteht. Weder in Galiläa noch in Jerusalem hat es, wenn anders die uns erhaltenen Quellen überhaupt einen Schluß zulassen, vor dem Jahr 50 irgend etwas wie eine besondere Autorität der Herrnverwandten gegeben; und bei dem einzigen von ihnen, der um diese Zeit eine autoritative Stellung schon hatte, läßt der Werdeprozeß dieser seiner Autorität an keiner Stelle auch nur von ferne das Motiv der leiblichen Verwandtschaft mit Jesus als wirksam erkennen. Es gibt schlechterdings nichts, was dafür spräche, daß er Führer der Jerusalemer Gemeinde geworden sei, weil er »Herrnbruder« war, vielmehr weist alles, was sich erkennen läßt, darauf hin, daß seine Autorität von Haus aus wirklich allein und genau in dem hing, was Jac 1 1 formuliert. Als er in den sechziger Jahren starb, war ein »Amt« da, dem dieser Mann die Prägung gegeben hatte und das deshalb einen Nachfolger forderte; und weil nun inzwischen, nicht zuletzt durch das Dasein und Gewicht seiner Person, der Begriff des »Herrnverwandten« Inhalt gewonnen hatte, wurde als sein Nachfolger wieder ein »Herrnverwandter« gewählt[10]. Aber das war nicht der Anfang, sondern der Fortgang und die Weiterbildung der Entwicklung.

[6]) Haer. XXIX 7. [7]) Alle Schlüsse auf frühere Vorgänge, z. B. auf die 3 Jahrzehnte früher liegende angebliche Gründung der Gemeinde von Damaskus durch die Herrenbrüder (so W. Grundmann, ZNW. 38, 1939, S. 46, im Anschluß an Lohmeyer S. 55ff.), hängen restlos in der Luft. [8]) Euseb. III 19f.
[9]) Lohmeyer S. 54. [10]) Hegesipp bei Euseb. IV 22, 4f.

2. Pseudepigraphon?

Diese Feststellungen sind für die Beurteilung der Möglichkeit einer christlich-pseudepigraphischen Entstehung des Jakobusbriefes wesentlich. Man hat längst die Schwierigkeit einer solchen Hypothese gesehen, die darin liegt, daß weder die Namensnennung im ersten Vers noch der Brief in seinem gesamten übrigen Inhalt irgendetwas pseudepigraphisch Wirkendes enthält, vor allem nichts, was nach sonstiger Pseudepigraphenart den vorgeschobenen Verfasser unterstreichen würde. Die Anschrift Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ist so schlicht wie nur überhaupt möglich; daß er der Bruder des Herrn Jesu Christi sein wolle oder solle oder daß er sonst irgendeine besondere Autorität in Anspruch nehme, ist weder an dieser noch an einer anderen Stelle betont oder angedeutet. Auch wenn wir einen der Fälle vor uns hätten, wo die Pseudonymität wirklich nur Anheftung eines »klassischen Absenders« als »literarischen Schutzpatrons« ist, eine »harmlose Etikettierung«, »weit von jeder literarischen Nachahmungs- oder Maskierungskunst entfernt«[11], wäre erst recht nicht einzusehen, warum dann dem Namen des »Schutzpatrons« nicht diejenige Prädikation beigefügt wurde, die vor allem ihn zu einem »klassischen« Namen machte: die des Herrnbruders[12].

Waren unsre historischen Feststellungen über die δεσπόσυνοι vorhin richtig, dann besteht diese Schwierigkeit ungefähr von dem Zeitpunkt des Todes des Jakobus an: in der ganzen für die Entstehung des christlichen Pseudepigraphon verfügbaren Zeit ist ihr nicht auszuweichen. Dagegen wäre (falls er nicht ein obskurer Mann war, der tatsächlich mit jenem Jakobus nichts zu tun hatte) die Tatsache, daß der Verfasser nicht als »Herrnbruder« bezeichnet wird, um so leichter zu erklären, je früher Jac 1 1 anzusetzen sein würde; in den dreißiger und vierziger Jahren entspräche Jac 1 1 genau dem, was wir als Selbst- und Autoritätsbezeichnung des Jerusalemer Jakobus erwarten würden.

Scheidet damit die Hypothese einer christlich-pseudepigraphischen Verfasserschaft aus, so liegen die Dinge im Rahmen einer jüdischen Abfassung anders[13]. Eine solche hat sich bekanntlich

[11]) Dibelius, S. 17f. [12]) Dibelius, S. 16 (gegen die Harnacksche Hypothese einer Hinzufügung von Jac 1 1 zu einem paränetischen Text, der dadurch um 200 zu dem »Jakobusbrief« gemacht worden wäre): ». . . würde . . . seinen Patron Jakobus vermutlich auch im Titel — durch 'Bruder des Herrn' — heroisiert haben«. Das gilt nicht erst um 200, sondern in jedem Zeitpunkt von 66 ab. [13]) Neben der sogleich zu erwähnenden Schrift von A. Meyer vor allem F. Spitta, Der Brief des Jakobus = Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II (1896); L. Massebieau, L'Épitre

durch den merkwürdigen Tatbestand nahe gelegt, daß der Name Jesu Christi in unserm Schriftstück nur an zwei Stellen vorkommt (1 1 2 1), und daß, wenn man beide Male die Worte »Herr Jesus Christus« oder auch nur »Jesus Christus« streicht, in dem ganzen Brief nichts übrig zu bleiben scheint, was christlich sein müßte, das heißt, was nicht auch außerhalb des Christlichen auf einem gemeinbiblischen Boden erwachsen sein könnte. Da es nun genug einwandfreie Beispiele dafür gibt, daß ursprünglich jüdische Schriften christlich überarbeitet worden sind, wären an sich diese beiden Zusätze in 1 1 und 2 1 durchaus möglich. Die Hypothese einer jüdischen Herkunft des Schriftstückes ist somit nicht einfach abzuweisen, sondern weiterhin im Auge zu behalten. Ihre Möglichkeiten entscheiden sich erst dort, wo klar wird, ob wirklich nicht doch in diesem Jakobusbrief Stücke enthalten sind, die außerhalb des Christlichen unerklärbar bleiben: neben Einzelstellen[14], die dabei erwogen werden können, vor allem das Verhältnis zum Herrnwort einerseits, zu Paulus anderseits.

Daran ergibt sich auch die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der speziellen pseudepigraphischen Wendung, die Arnold Meyer[15] versucht hat: der »Brief« sei eine, freilich verstümmelte, jüdisch-hellenistische Allegorese über den Erzvater Jakob und die zwölf Stämme (Jac 1 1: ταῖς δώδεκα φυλαῖς), deren Namen mit Hilfe der Onomastik jedesmal in versteckter Weise angedeutet würden. Damit wäre ein jüdisches Pseudepigraphon gegeben. Die geistvolle und gelehrte Hypothese hat in einer Richtung ihre sehr erhebliche Bedeutung: sie zeigte, wie ein so ernsthafter, sachkundiger und kritischer Forscher alle bisherigen Lösungsversuche, und zwar bezeichnenderweise nach dem Erscheinen jener gründlichen neueren Arbeiten, z. B. derer von Windisch, Dibelius, Hauck — »trotz der Sicherheit, mit der man hüben und drüben auftritt«[16] — als völlig unbefriedigend und als unbrauchbar empfand. Sie selber freilich ergibt grade im Blick auf die Patriarchen-Onomastiken so schwerwiegende Unwahrscheinlichkeiten[17] und ist zugleich so wenig im-

de Jacques est-elle l'oeuvre d'un Chrétien?, in: RHR 32 (1895) S. 249ff.; ferner J. Halévy, Lettre d'un rabbin de Palestine égarée dans l'Évangile, Revue Sémitique 22 (1914) S. 197—201; vgl. auch J. Klausner, Jesus von Nazareth (1930) S. 511.

[14]) Dibelius S. 22 nennt vor allem 1 18 und 2 7 als solche Stellen, bei denen jüdisches Verständnis ausgeschlossen sei. [15]) A. Meyer, Das Rätsel des Jakobusbriefes = Beih. zur ZNW. 10 (1930). [16]) Meyer, S. 87. [17]) Vgl. H. Windischs (der der Hypothese an sich sympathisch gegenüberstand) 3 Bedenkengruppen: Gnomon X (1934) S. 382f.

stande, die beiden schwersten Probleme — Verhältnis des Jakobusbriefes zur Bergpredigt und zu Paulus — zu lösen[18], daß sie schwerlich aufrecht erhalten werden kann.

3. Fehlen des Ritualismus; »Gesetz der Freiheit«.

Die Hypothesen einer jüdischen Verfasserschaft sind noch unter einem anderen Gesichtspunkt lehrreich und von Bedeutung. Der Brief enthält keinerlei ritualistische Züge, sondern allgemeine moralische Anweisungen und religiöse Wahrheiten. Ist das bei dem prominentesten der Führer der Judenchristenheit denkbar? Der Gegensatz der Judenchristen und des Paulus, so scheint es, waren die Fragen des Ritualismus. Ist dann nicht zu schließen, daß in einem echten Brief des Jakobus sie irgendwie hereinspielen müssen?

Diejenigen Männer, die die Hypothese eines jüdischen Ursprungs aufgestellt haben, etwa Spitta und Arnold Meyer, vollends die Juden Halévy und Klausner, waren Kenner des zeitgenössischen Judentums und seiner Quellen. Wenn sie ihre Hypothesen aufstellten, so ist schon diese Tatsache ein Beweis, daß sie ein rein jüdisches Schriftstück jener Zeit für möglich hielten, in das der Ritualismus nicht hereinspielte. Tatsächlich gibt es ja mehr als genug tannaitische Traditionen aus dem 1. und 2. Jh., etwa in den Pirqe Aboth, die einfach in der Linie der Weisheitssätze aus Sirach und aus der Sapientia bleiben und die ganz genau demjenigen Typus entsprechen, wie ihn der Jakobusbrief darstellt, etwa in 1 19: »Es sei aber jedermann schnell im Hören, langsam im Reden, langsam im Zorn; denn der Zorn wirket nicht, was recht ist«. Es kann keine Rede davon sein, daß das fromme Judentum des 1. Jh.s immer nur über den von der Thorah geforderten Ritus und seine Formen gesprochen hätte. Dann aber ist natürlich ebensowenig irgendein Anlaß, zu meinen, eine judenchristliche Schrift müsse päpstlicher als der Papst und ritualistischer als eine jüdische Schrift sein.

Wir kommen auf die Frage des Ritualismus im Zusammenhang mit der Stellung des Jakobusbriefes zu Paulus noch einmal zurück. Dort wird sie wieder brennend. Einstweilen stellen wir fest, daß ein Pro oder Contra für den Platz, an den der Brief zu stellen ist, aus dem Fehlen des Ritualismus nicht abgeleitet werden kann.

---

[18]) Über das Verhältnis des Jac zu den Evangelien handelt Meyer S. 85f. auf einer (!) Druckseite eines Buches von 336 Seiten. In einem Brief an mich vom 6. Februar 1932 gab er sehr bereitwillig zu: »Freilich ist da eine Lücke — aber ich weiß vorderhand noch nicht sicher vorwärtszukommen«.

Dasselbe gilt auch von dem Ausdruck »Gesetz der Freiheit«, Jac 1 25 2 12, den man meist »einem ritualistischen Judenchristen, wie dem Herrnbruder Jakobus, der mitten in den Kämpfen um diese Frage stand«[19], nicht meint zutrauen zu können. In der Überlieferung des schriftgelehrten Judentums kann es heißen: »Es gibt keinen, der frei ist, außer dem, der sich mit der Thorah beschäftigt«; oder: »Wer sich selbst zum Sklaven macht wegen der Worte der Thorah in dieser Welt, der wird frei werden in der zukünftigen Welt«[20]. Oder: das Ex 32 15 f. von den Gesetzestafeln gebrauchte Wort חרות (»chârûth«) wird »chêrûth« = »Freiheit« gelesen, womit die rabbinische Exegese sagen will, daß der Inhalt dieses Gesetzes Freiheit — vom Todesengel, von Leiden — gewesen sei[21]. Die These, daß ein Terminus »Gesetz der Freiheit« im Munde eines palästinischen Judenchristen nicht möglich sei, ist somit nicht haltbar.

Ob endlich Jac 1 27, das Wort von dem reinen und unbefleckten Gottesdienst, der darin bestehe, Witwen und Waisen zu besuchen, dem Judenchristen Jakobus angehören kann, wird nicht aus einer theoretischen Erwägung, ob es »in die Linie seiner Leitgedanken fällt«[22], entschieden, sondern viel eher daran, ob und in welchem Maße der in Frage stehende Autor als in den Auswirkungen des Gebotes Jesu stehend sich erweist, hängt somit letztlich von der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Jakobusbrief und Herrnworten ab.

4. Hellenistisch oder Palästinisch?

Stünde hinter dem Brief der Jerusalemer Jakobus, so müßte er nicht nur judenchristlichen, sondern auch palästinischen Charakter tragen. Dagegen hätte die Verfasserschaft dieses Jakobus auszuscheiden, wenn er sich als einem außerpalästinischen, hellenistischen Juden- oder Heidenchristentum entstammend erwiese.

Man hat gegen den palästinischen Ursprung vor allem drei Erwägungen geltend gemacht: den Sprachcharakter[23]; das Grußwort χαίρειν, den Ausdruck in 3 6: τροχὸς τῆς γενέσεως.

Der Brief, ist in einem korrekten wo nicht sogar gepflegten Griechisch geschrieben[24]. Versuche, ihn als eine Übersetzung aus

---

[19]) Dibelius, S. 21. [20]) Ab. 6, 2; bab. Baba M. 85b. Vgl. Meyer S. 154; Strack-Billerbeck II S. 522f.; Hauck S. 84f. Anm. 60. [21]) Mehrere Stellen bei Strack-Billerbeck III S. 508 w. Zum Unterschied gegenüber Jac 1 25 vgl. Schlatter S. 153. [22]) Hauck S. 26. [23]) Vgl. z. B. Dibelius S. 15. [24]) Vgl. die Analysen von Sprache und Stil des Jakobusbriefes bei Mayor, CLII—CCIV; Dibelius S. 33—37 und Schlatter S. 77—84; dazu E. Sievers klangliche Untersuchung des

einer ursprünglich aramäischen oder hebräischen Sprachform ins Griechische aufzuzeigen, haben die völlige Unwahrscheinlichkeit einer solchen Lösung sichtbar werden lassen. So bleibt die Frage, ob denn der Führer der Jerusalemer Urgemeinde einen griechisehen Brief geschrieben haben kann?

Worauf sich nur antworten läßt: warum eigentlich nicht? Der in Galiläa aufgewachsene Bruder Jesu hat, ebenso wie Jesus selbst, Griechisch gekonnt[25]; es gibt keinen Grund, der dies unwahrscheinlich machen würde. In Jerusalem war die griechische Sprache so verbreitet, daß Paulus nach Act 21 40 dort eine griechische Rede öffentlich hätte halten können. In der Urgemeinde waren, mindestens seit den Tagen des Stephanus, eine größere Anzahl von Hellenisten, d. h. griechisch redenden Menschen aus der Diaspora, vorhanden: diese Gemeinde war also schon sehr früh — schon in den dreißiger Jahren — zweisprachig. Ebenso sind die Adressaten des Briefes nach Jac 1 1 Diasporaleute, also Nichtpalästiner, also wahrscheinlich wiederum dem hellenistischen, griechisch redenden Gebiet angehörig. Alle diese Feststellungen ergeben: wenn man überhaupt für möglich hält, daß der Führer der Jerusalemer Christengemeinde an judenchristliche Kreise außerhalb Palästinas, etwa in Syrien oder Cilicien, ein Schreiben gerichtet haben könnte, dann müßte man ein solches Schriftstück als griechischen Brief postulieren, wenn er nicht als solcher überliefert wäre. Es ist genau dieselbe Frage wie mit dem sogenannten Aposteldekret in Act 15 23ff.; ob dieses im Zusammenhang mit dem Apostelkonzil verfaßt und abgesandt wurde oder anderwärts, kann dahingestellt bleiben: jedenfalls liegt nicht der geringste Grund vor, ihm um seines Sprachcharakters willen die Echtheit abzusprechen. Wenn die maßgebenden Männer in Jerusalem an christliche Kreise außerhalb Jerusalems schrieben, dann konnte es schwerlich anders sein, als daß sie, ob an Heiden- oder an Judenchristen, in griechischer Sprache und in den Formen des griechischen Briefes schrieben oder schreiben ließen; womit dann die griechische Grußformel des χαίρειν ebenfalls gegeben ist. Eine offene Frage kann dabei selbstverständlich bleiben, ob und in welchem Maße Jakobus einen solchen Brief persönlich und eigenhändig geschrieben hätte, oder ob er ihn etwa durch einen der zur Urgemeinde gehörigen hellenistischen Judenchristen schreiben ließ, vielleicht des Stephanus-Kreises, weil ein

---

Textes, abgedruckt bei Hauck, Anhang (dazu S. 23f.; 242f.). Nach Sievers war der Verf. ein griechisch schreibender Semit. Schlatter beobachtet sprachliche Züge, die auf einen Doppelsprachigen weisen (S. 84). [25]) Vgl. Kittel, Probleme S. 36ff.; über den Jakobusbrief dort S. 38f. Anm. 8.

solcher Mann immerhin mit der griechischen Sprache glatter umzugehen wußte als der das Griechische zwar verstehende und redende, aber doch erst als zweite Sprache gebrauchende Palästiner. Mit solchen und ähnlichen Möglichkeiten haben wir natürlich angesichts von I Ptr 5 12 und Rm 16 22, sowie des uns über die schriftstellerischen Methoden des Josephus Mitgeteilten nicht nur in diesem, sondern in allen ähnlichen Fällen[26] in weitgehendem Umfang zu rechnen. Die, wie es scheint, überwiegende Anlehnung an die LXX[27] könnte sich daraus erklären.

Was den Vers Jac 3 6 und was speziell den Ausdruck τροχὸς τῆς γενέσεως anlangt, so wurde dieses »Rad des Werdens« in den Zusammenhang der Orphik gebracht, die in ihren Liedern von dem leidvollen Kreislauf des Lebens und der Wiedergeburten singt; es konnte auch die Frage eines Zusammenhangs mit Indien ernstlich erwogen werden. Weisen nicht schon diese weiten religionsgeschichtlichen Zusammenhänge auf einen außerpalästinischen, hellenistischen Boden, womit dann die örtliche Entstehungsmöglichkeit des Briefes abgegrenzt wäre? Ich glaube durch meine Untersuchung über den τροχὸς τῆς γενέσεως gezeigt zu haben, daß dies ein Irrtum ist: so sehr der Ausdruck seine religionsgeschichtlich weiten Hintergründe hat, so wenig kann davon die Rede sein, daß dadurch eine palästinische Herkunft ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil hat sich ergeben, daß auf diesem selben palästinischen Boden eine Redeform von einem Rad des Schicksals, das in der Welt geht, vorhanden war, die ihrerseits offenbar etwas spiegelt von jenen sei es orphischen, sei es indischen Kreislauf- und Radvorstellungen. Das bedeutet: diese Worte des Jakobusbriefes können so gut außerpalästinischen wie palästinischen Ursprungs sein; sie haben demgemäß aus diesem Teil der Erörterung auszuscheiden.

Es versteht sich von selbst, daß die Gleichung: »hellenistisch« gleich »nicht-palästinisch« überhaupt eine äußerst fragwürdige und am besten auszumerzende Größe ist. Denn so sehr Palästina seine Besonderheit in den Formen und Inhalten des Denkens und Redens gewahrt hat, so sehr waren diese doch allenthalben von hellenistischen Einflüssen durchzogen und mitbedingt; es hat kaum hellenistische Möglichkeiten gegeben, die für das palästinische Gebiet als ausgeschlossen anzusprechen wären. Wohl aber gibt es umgekehrt palästi-

[26]) Vgl. O. Roller, Das Formular der paulinischen Briefe (1933); zum Jac vor allem P. Feine-J. Behm, Einleitung in das NT [8](1936) S. 234f. [27]) Vgl. Hauck S. 10f. und zu Jac 1 10f. 2 23 3 9 4 6 5 4; von LXX abweichend 5 20.

nische Traditionen, die ihrerseits dezidiert un-hellenistisch, nur-palästinisch sind. Eine solche enthält Jac 5 17. Die Aussage, daß es zur Zeit des Elias 3 Jahre und 6 Monate nicht geregnet habe, kehrt Lc 4 25 wieder; dort ist sie ein Teil des lukanischen Sondergutes und einer der Beweise, daß dieses Sondergut gleichfalls palästinische Tradition wiedergibt. Denn im AT, III Reg 18 1, steht von diesen 3½ Jahren nichts; dort sind es 3 Jahre der Nicht-Regen-Zeit. 3½ ist die halbierte 7 und als solche eine im palästinischen Sprachgebrauch oft verwendete runde Zahl, etwa wie unser »Halbdutzend«. Wenn von einer Reise erzählt wird, daß sie 3½ Tage gedauert habe, oder von einer Stadt, daß sie 3½ Jahre belagert worden sei, so heißt das nichts weiter als: ein paar Tage und ein paar Jahre[28]. Und so wird denn auch in der palästinischen Tradition die Dauer des Nicht-Regnens zur Zeit des Elias mit 3½ Jahren angegeben, was nicht eine Korrektur der alttestamentlichen 3 Jahre sein soll, sondern lediglich mit einem andern Ausdruck dasselbe besagt: daß es »ein paar Jahre« nicht geregnet habe. Uns interessiert an dieser Überlegung lediglich, daß Jac 5 17 eine ausgesprochen palästinische exegetische Traditionsform verwendet. Man fragt sich vergeblich, wie sie irgendwo sonst einem Autor zugeflossen sein sollte, der mit Judentum und Palästina nichts zu tun hatte. Sie erklärt sich sofort, wenn der Jakobusautor ein in dieser exegetischen Tradition lebender Mann des damaligen Palästina war. Er braucht nicht ein schriftgelehrter Rabbi gewesen zu sein: er übernahm die Form, in der man die Eliasgeschichte zu erzählen pflegte — genau wie aller Wahrscheinlichkeit nach auch Jesus an diese Geschichte in seiner Nazarethrede in derselben Form anknüpfte.

5. Soziale Situation.

Die zeitlichen Ansetzungen des Jakobusbriefes geben zwischen der Mitte des 1. und der Mitte des 2. Jh.s einen Spielraum von vollen hundert Jahren, und zwar hundert Jahren, in denen die Christenheit und ihre Lage sich sehr erheblich gewandelt hat. Man sollte meinen, zwischen einem Schriftstück des Jahres 50 oder 60 und einem der Jahre um 150 müßten an bestimmten Punkten sich starke und wahrnehmbare Unterschiede zeigen. Wir verdeutlichen dies an zwei Punkten: der sozialen Lage und der Eschatologie.

Die soziale Lage: die Menschen, die in dem Brief angeredet sind, haben mancherlei und schwere πειρασμοί, Anfechtungen. Das bricht immer wieder durch. Diese Anfechtungen hängen teils mit

[28]) Belege Rabbinica S. 33f.; ebenso Strack-Billerbeck III S. 760f.

den inneren Verhältnissen der Gemeinde zusammen, mit Streit und Klatschsucht und Mißgunst, vor allem mit Zungensünden — welche Laster es zu allen Zeiten, in allen Jahrzehnten aller Jahrhunderte gegeben hat, woraus also zeitliche Schlüsse nicht abzuleiten sind. Zum andern Teil aber handelt es sich um Dinge, die ihnen von außen her zu schaffen machen, um soziale Bedrückungen durch reiche Besitzer und Arbeitgeber, die sie um ihren Lohn prellen. Was dabei sichtbar wird, ist so gut wie ausschließlich wirtschaftliche Not, nicht blutige Verfolgung um des Glaubens willen. Nur ein einzigesmal scheint von einer Tötung geredet; 5 6: daß die Reichen den Gerechten gemordet haben. Aber erstens ist keineswegs sicher, daß »morden« hier wirklich in einem blutigen Sinne gemeint ist (wir werden auf eine andere Stelle im Jakobusbrief zu sprechen kommen, wo φονεύειν in übertragenem Sinne gebraucht ist); und zweitens spricht auch dieser Satz, wie immer er zu verstehen sein mag, auf jeden Fall ausschließlich von dem wirtschaftlichen Gegensatz der Armen und der sie unterdrückenden Reichen.

Man muß angesichts dieser Feststellung fragen, ob nicht, wenn Jac eine christliche Schrift des 2. Jh.s wäre, das Märtyrerproblem und die Verfolgung um des Glaubens willen ihre Schatten werfen müßten? Umgekehrt aber: die soziale Lage, die der Brief voraussetzt, entspricht genau der Jerusalemer Urgemeinde, wie wir sie erstmalig deutlich beim Apostelkonzil greifen können. Wenn nach Gal 2 10 Paulus damals zusagte, der Armen in Jerusalem zu gedenken, dann steht fest, daß in diesem Zeitpunkt diese Jerusalemer Urgemeinde in einer sozial gedrückten Situation sich befand. Nun ist freilich die Frage, ob diese Schilderungen die Gemeindekreise des Autors selbst meinen oder von ihnen zu unterscheidende, anderwärts wohnende Empfänger. Das erstere ist nicht unmöglich, wird aber noch zu erwägen sein. Aber auch im andern Fall: wenn es der Jerusalemer Gemeinde, wie wir von Paulus wissen, sozial schlecht ging und sie zur Besserung ihrer Lage heidenchristliche Gemeinden in Anspruch nahm, wird man schließen müssen, daß die judenchristlichen Kreise etwa in Syrien, die zu solcher Hilfeleistung zunächst berufen gewesen wären, gleichfalls in sozial unguter Lage waren, so daß, was der Brief über sie sagt, auch von Jerusalem gelten könnte. Vor allem aber spürt man grade an diesen von der sozialen Lage handelnden Stellen dem Brief eine kräftige persönliche Beteiligung und Leidenschaft an, so daß wohl vermutet werden darf, da, wo dieser Mann lebte, sei es nicht anders gewesen, er schildere die sozialen Mißstände und Nöte mit denjenigen Farben, die er selber aus der eigenen Anschauung kannte.

Somit kann man sagen: die soziale Situation, die das Schriftstück voraussetzt, würde zu dem Jerusalemer Jakobus in der Zeit des Apostelkonzils nicht schlecht passen.

6. Naherwartung.

Die Stellung des Jakobus zur Eschatologie umschließt eine der stärksten Naherwartungen, die das ganze NT kennt, vor allem in den Zusammenhängen am Anfang des fünften Kapitals, dem Wehe über die Reichen und dem Trost über die Armen. 5 7: »Seid geduldig, meine Brüder, bis zur παρουσία τοῦ κυρίου«; 5 8: »Seid geduldig auch ihr; stärket eure Herzen, denn die παρουσία τοῦ κυρίου ist nahe«. 5 9: »Seufzet nicht gegeneinander, meine Brüder, daß ihr nicht ins Gericht fallet; denn siehe, der Richter steht vor der Tür!« Das sind Sätze, die an eschatologischer Geladenheit und an Unmittelbarkeit des Blickes auf das Ende neben sich etwa die Situation des Täufers haben, bei dem dieselbe Nähe des ἤγγικεν gegeben ist, bei dem gleichfalls der Richter schon dasteht: dort mit der Worfschaufel, mit der Axt, hier — wie in Apc 3 20 — »vor der Tür«.

Dem entsprechen genau die Sätze über die Reichen, nur daß sie fast noch stärkere Farben auftragen. Die Endzeit steht nicht bloß vor der Tür, sondern ist schon mitten im Anbruch. 5 3: »Ihr Reichen, ihr sammelt euch Schätze in letzten Tagen (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις)«: während die letzten Tage schon angebrochen sind, merkt ihr es nicht und tut noch so, als ob gar nichts passiert wäre. Und 5 5, vielleicht das erschütterndste Wort: »Ihr schwelgt und schlemmt und mästet euch ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς«: ihr merkt nicht, was es geschlagen hat, daß der Schlachttag schon mitten im Gange ist, nämlich: der Tag des Gerichts, an dem ihr selber geschlachtet werdet[29]!

Nun hat es natürlich zu allen Zeiten und so auch in den verschiedenen Jahrzehnten des 2. Jh.s alle möglichen eschatologisch-apokalyptischen Strömungen gegeben. Aber das ist doch etwas ganz andres, als was hier vorliegt. Diese Aussagen in Jac 5 sind durch dreierlei charakterisiert: sie haben weder irgend etwas Apologetisches noch etwas Literarisches noch etwas Spekulatives an sich. Es deutet sich noch gar nichts an von den Fragen, wie sie uns in Joh 21 23 und

[29]) Die Abschwächung von ἡμέρα σφαγῆς zu einem allgemeinen »Unglücks- oder Schreckenstag«, an dem die Reichen verschont wurden, während es den Armen schlecht ging (Windisch, Kathol. Briefe z. St.; danach auch von Dibelius, S. 221 erwogen), entspricht weder der Parallelität zu v. 3b: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις noch dem durch und durch eschatologischen Charakter der ganzen Versreihe sowohl über die Reichen wie über die Armen. Vgl. auch Hauck S. 221.

II Ptr 3 4 entgegentreten: ob etwa die Erwartung enttäuschen und die Parusie verziehen könnte. Ebenso haben die Stellen aber auch nicht die leiseste apokalyptische Tendenz einer Ausmalung des Gerichtes und der Seligkeit. Sie sind nichts als konkrete, auf die praktische Lebenssituation angewendete, selber ganz lebendige und unmittelbare Erwartung; sie enthalten nichts als das Bild eines Mannes, der in dieser Erwartung lebt und für den sie eine noch ganz selbstverständliche Gegebenheit ist, weder vom Zweifel und einer ihm entsprechenden Apologetik noch von irgend einer Spekulation berührt[30].

Es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß dies alles, wenn unsre Schrift eine christliche ist, im 2. Jh. sehr viel weniger selbstverständlich wäre als im 1., und im 1. je früher desto leichter einzuordnen. In der Situation etwa der Jahre zwischen 40 und 60 könnten sich diese Stellen sehr organisch dem geschichtlichen Bilde der Christenheit einordnen. Es wären die Jahrzehnte der Thessalonicherbriefe oder auch von Rm 13 11: ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι.

7. Das Verhältnis zu den Herrnworten.

Das Verhältnis des Jakobusbriefes zu den Herrnworten ist ein sehr merkwürdiges[31]. Es gibt keine Schrift des NT außer den Evangelien, die so mit Anklängen an Herrnworte gespickt ist wie er.

1. Am deutlichsten ist natürlich die bekannte Stelle über den Eid, 5 12, deren Zusammenklang mit Mt 5 34ff. evident scheint; die Frage kann höchstens sein, ob etwa das Jesuswort und der Jakobusautor auf eine gemeinsame Quelle, vielleicht eine Weisheitsspruch-Tradition zurückgehen. Wir werden die Frage noch zu prüfen haben. Jedenfalls muß ernstlich damit gerechnet werden, daß die Jakobusform des »Euer Ja sei Ja« den ältesten und authentischesten Kommentar dazu gibt, wie das matthäische ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ zu verstehen sei.

Aber diese Stelle Jac 5 12 ist ja nur eine einzelne, besonders handgreifliche, unter vielen. Ich zähle außerdem noch mindestens 25 weitere erwähnenswerte Anklänge an Herrnworte in den 5 Kapiteln des Jakobusbriefes[32]. Natürlich sind darunter auch solche, die, wenn

[30]) Über den unjüdischen Charakter des jakobeischen Gerichtsgedankens, mit Gegenbeispielen aus Henoch, im Unterschied auch zur Weisheitsliteratur, vgl. Hauck S. 18 (»Widerschein der Predigt Jesu«). [31]) H. Windisch, Gnomon X (1934) S. 380: »Das Problem 'Jesus und der Jakobusbrief' erscheint fast noch schwieriger und rätselhafter als das bekannte Problem 'Jesus und Paulus'«. [32]) Listen schon bei Herm. von Soden, Jb. f. protest. Theol. 1884 S. 169; P. Feine, Der

sie allein stünden, belanglos wären; man könnte dann getrost sagen, es sei derselbe Gedanke, der bei Jesus vorkomme, zufällig hier auch ausgesprochen, mit denselben oder mit anderen Worten. Das Problem liegt also nicht so sehr im Einzelfall, sondern in der Fülle: können diese 26 Zusammenklänge in ihrer Gesamtheit Zufall sein; oder auch: ist es denkbar, daß sie alle miteinander auf eine vorchristliche Tradition zurückgehen, die für beide, für Jakobus und für die Jesusüberlieferung, die Quelle gebildet hätte?

2. Freude im Blick auf den πειρασμός bzw. das Verfolgt- und Angefochtenwerden: Jac 1 2: πᾶσαν χαράν. Mt 5 11f.: χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, Lc 6 23: χάρητε.

3. Wir fügen gleich an dieser Stelle Jac 5 10f. hinzu. v. 11: »Siehe, μακαρίζομεν, die da aushalten (nämlich: in der Not)«; — womit das μακάριος der Seligpreisung über die Verfolgten und Angefochtenen aufgenommen ist. Diese Seligpreisung Jesu aber hört Mt 5 12 auf mit der Erinnerung: »denn also haben sie auch verfolgt die Propheten vor euch«; Jac 5 10 verweist die um ihrer Ausdauer in der Not willen Seliggepriesenen gleichfalls auf die Propheten und deren Ausdauer und Geduld.

4. Jac 1 4: ἵνα ἦτε τέλειοι. Mt 5 48: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι.

5. Jac 1 5: αἰτείτω ... καὶ δοθήσεται αὐτῷ. Mt 7 7 (= Lc 11 9): αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

6. Jac 1 6: αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ... Mc 11 23f.: ... καὶ μὴ διακριθῇ ... ἀλλὰ πιστεύῃ ... πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ...

7. Jac 1 17: πᾶσα δόσις ἀγαθὴ ... ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων ... Mt 7 11: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθά ...

8. Jac 1 20: ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. Mt 5 22 (unter den Worten über die neue δικαιοσύνη): ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

9. Jac 1 22: »Seid aber Täter des Wortes und nicht allein Hörer«. Mt 7 24: »Wer aber diese meine Worte hört und tut sie ...«; v. 26: »Jeder, der diese meine Worte hört und tut sie nicht ...«; vgl. Lc 6 46ff.

10. Jac 2 5: »Hat Gott nicht erwählt die πτωχούς in der Welt als Reiche im Glauben und als κληρονόμους τῆς βασιλείας, die Er verheißen hat denen, die ihn lieben?« Dazu die beiden Selig-

---

Jak. nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen (1893) S. 133. Der beachtenswerteste Versuch, an der Hand einer solchen Liste Stelle für Stelle zu entkräften, bei Spitta S. 158—178.

preisungen über die πτωχοί und die πραεῖς, welche beide dieselben Menschen meinen: die »'anawim«, die »'anijim«, die Armen und Gedrückten — so daß die beiden Vokabeln des Bibelgriechischen gleichgesetzt und ausgetauscht werden können. Die beiden Seligpreisungen über diese Leute aber heißen, Mt 5 3. 5: a) daß ihrer die βασιλεία ist, b) daß sie Erben sein sollen (κληρονομήσουσιν τὴν γῆν). Das ist die Verheißung, die Gott durch den Mund Jesu gegeben hat. Und Jac 2 5 sagt, diese πτωχοί seien von Gott erwählt als κληρονόμοι der βασιλεία, die Er verheißen hat. Ist das ein zufälliger Anklang?

11. Jac 2 8: »Das königliche Gesetz: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst!«. Mt 22 39f.: In dem Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται. Mc 12 31: Größer als dieses Doppelgebot der Liebe ist kein anderes Gebot; — das heißt: es ist das »königliche Gebot«, das Gebot, dem kein anderes an Bedeutung gleichkommt, der König unter den Geboten.

Dazu kommt nun aber in diesem Falle noch eine weitere Beobachtung. Der Jakobusbrief handelt von der zentralen Stellung der Liebe zum Nächsten. Dabei ist aus dem Doppelgebot der synoptischen Überlieferung die zweite Hälfte zitiert; gleichzeitig aber ist das Gebot in die Relation zum Fünften und Sechsten Gebot gestellt; v. 11: »Denn, der da gesagt hat: Du sollst nicht ehebrechen, hat auch gesagt: Du sollst nicht morden; wenn du nun nicht ehebrichst, aber mordest, so bist du Übertreter des Gesetzes«; v. 10: »So jemand das ganze Gesetz hält und sündigt in Einem, so ist er es ganz schuldig«. In dem Einen königlichen Liebesgebot sind alle diese einzelnen Gebote enthalten und umschlossen; wer eines von ihnen übertritt, übertritt das Liebesgebot und ist damit des ganzen Gesetzes schuldig. Nun wird bei Paulus Rm 13 8-10 ganz ebenso die Liebe zum Nächsten als das πλήρωμα des Gesetzes dargestellt; wer den Nächsten liebt, erfüllt damit das — ganze — Gesetz. Dabei ist aber in v. 9 genau dieselbe Relation zwischen dem zweiten Teil des synoptischen Doppelgebotes und den anderen Geboten des Dekaloges hergestellt. »Denn das: Du sollst nicht stehlen, Du sollst nicht begehren, und jedes andere Gebot, ist zusammengefaßt in dem einen Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst«. Die Frage ist falsch gestellt, wenn man davon ausgeht, hier müsse der eine Autor vom andern abhängig sein, was dann in der Regel als Abhängigkeit des Jakobusbriefes vom Römerbrief aufgefaßt wird. Im Gegenteil: es ist zwar dasselbe Grundmaterial vorhanden, nämlich die Relation des zweiten der synoptischen Liebes-Doppelgebote zum Fünften und Sechsten Gebot des Dekaloges, aber

beide Male unter verschiedenen Gesichtspunkten. Besteht ein Zusammenhang zwischen der Paulus- und der Jakobusstelle, dann handelt es sich hier um den echten Fall des Zurückgehens zweier Größen auf eine dritte, nämlich auf eine Traditionsform des Herrnwortes, die ihrerseits nicht ganz identisch ist mit der in den Synoptikern erhaltenen Form. Daß bei Paulus Zurückgehen auf das Herrnwort vorliegt, ist um so sicherer, als grade die Abschnitte von Rm 12 und 13 besonders stark mit Anklängen an Jesus-Worte gefüllt sind.

12. Zu Jac 2 11 ist noch eine weitere Frage zu stellen. Das Liebesgebot ist das »königliche Gebot«. Wer das ganze Gesetz erfüllt und in Einem, nämlich in der Liebe, sündigt, ist des Ganzen schuldig. Wenn du nicht ehebrichst, aber mordest, dann bist du des ganzen Gesetzes Übertreter. Und in v. 13 geht es weiter: »Denn das Gericht ist unbarmherzig über den, der nicht Barmherzigkeit tut« (wovon sogleich noch die Rede sein wird). Der Zusammenhang handelt von der Liebe und dem Liebesgebot und seiner Erfüllung oder Übertretung. Und das Ganze ist Mahnung innerhalb der Gemeinde.

Es klingt zweifellos nicht ganz einfach, sondern hart, wenn dabei innerhalb der Gemeinde diese Möglichkeit eines: »Du mordest aber« vorausgesetzt wird. Der mit dem »Du« angeredete Leser, so sehr er die Warnung von den Lieblosigkeitssünden anerkennen mag, wird der Meinung sein, daß grade eine solche Tat in seinem Kreise nicht eben nahe liege. Der Angeredete soll ja offenbar als einer charakterisiert sein, der versuchen kann, sich als »nicht so schlimm« hinzustellen, bei dem also nicht die grobe Versündigung das Bild bestimmt. Wenn nun aber das Ganze im Zusammenhang mit lauter Worten Jesu als Aufnahme des Herrngebotes dasteht, dann ist die Meinung des Verfassers offenbar, daß den Lesern beim Verständnis des von ihm Gesagten und Gemeinten das Wort des Herrn die Richtschnur und Weisung geben soll. Im Wort Jesu jedoch ist Mt 5 21ff. der Kommentar und die Sinndeutung zu dem Mordverbot gegeben, nämlich sein »Ich aber sage euch«: daß das Mordverbot in Wirklichkeit Abwehr der Übertretung des Liebesgebotes und Forderung der Liebesgesinnung meine. Damit aber ist genau der Sinn gewonnen, den unser Jakobus-Zusammenhang fordert. Das Gebot der Liebe ist das eine, das königliche Hauptgebot; wer das Sechste Gebot hält, aber das Fünfte übertritt — nämlich: das Fünfte Gebot in der Auslegung dessen, der das Liebesgebot als das Zentralgebot festgestellt hat —, der ist des ganzen Gesetzes schuldig. φονεύεις ist gewissermaßen in Anführungsstriche zu setzen: »Wenn du mordest« — nämlich: wenn du das tust, was der Herr »morden« genannt hat.

13. Wir greifen voraus auf Jac 4 2ff., denn dieser schwierige Zusammenhang gewinnt nun ebenfalls sein Licht. Es sind die Nöte der Gemeinde beschrieben. »Woher kommen die Kriege und die Schlachten unter euch? Kommen sie nicht aus euren Lüsten, die in euren Gliedern zu Felde liegen? Ihr seid gierig und habt nicht. Ihr mordet (φονεύετε) und eifert und erreicht nichts. Ihr kämpft und bekriegt euch. Ihr habt nicht, weil ihr nicht betet . . .« Was beschrieben wird, sind die Streitigkeiten und Zwistigkeiten innerhalb der Gemeinschaft. Sie werden unter den Bildern von Kampf und Krieg beschrieben. Dabei ist nun wiederum das Wort: »Ihr mordet« schon seit jeher als sehr hart empfunden worden. Erasmus versuchte es mit seiner berühmt gewordenen und von vielen Neueren[33] aufgenommenen Konjektur, φθονεῖτε statt φονεύετε zu lesen. Sobald wir das Verständnis, das wir für φονεύειν in 2 11 gewannen, auch hier einsetzen dürfen, ist alles klar, das heißt, sobald wir auch hier φονεύετε als Rückgriff auf das Wort Jesu, sozusagen in Anführungsstrichen, zu denken haben: Ihr streitet und scheltet und versündigt euch gegen das Fünfte Gebot, wie es euch der Herr ausgelegt hat.

14. Wir kehren noch einmal zu Kap. 2 zurück. Daß wir dort ganz im Zusammenhang der Herrnworte stehen, bestätigt sich in Jac 2 13. Die Seligpreisung Jesu in Mt 5 7: μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται setzt voraus, daß die Barmherzigkeit, die der Mensch auf Erden übt, ihm im Gericht Barmherzigkeit erwirbt, und umgekehrt, daß der Unbarmherzige der Unbarmherzigkeit des Gerichtes verfällt. Jac 2 13, erste Hälfte: ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος, zweite Hälfte: κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.

15. Jac 2 15: »Wenn ein Bruder oder eine Schwester nackend ist oder der täglichen Nahrung entbehrt« — also nichts anzuziehen oder nichts zu essen hat. Dieselben beiden leiblichen Nöte stehen in dem Jesuswort von der Sorge, Mt 6 25: »Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden«?

Das ist selbstverständlich einer jener Fälle, die für sich allein als Zusammenklang nicht das Geringste beweisen würden. Man kann viele Zitate aus allen Zeiten anführen, in denen Nahrung und Kleidung als die Grundbedürfnisse des menschlichen Leibes nebeneinanderstehen. Aber in der Fülle der Zusammenklänge mit den Jesusworten mag immerhin auch diese Stelle erwähnt sein.

16. Jac 3 12: μὴ δύναται . . . συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα. Mt 7 16: μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα.

[33]) So auch Dibelius, Windisch, Hauck z. St.

17. Jac 3 18: καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην. Mt 5 9: Die Seligpreisung über die εἰρηνοποιοί, die — so könnte man im Zusammenhang des Jesuswortes paraphrasieren — die Frucht der neuen, ἐν εἰρήνῃ gesäten δικαιοσύνη ernten werden.

18. Jac. 4 3: αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε. Mt 7 7: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, v. 8: πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει.

In beiden Fällen kehrt die prägnante Verbindung der beiden Verben αἰτεῖν und λαμβάνειν wieder, und das dritte Verbum δοθήσεται hatten wir in Jac 1 5 (s. Ziff. 5) in Verbindung mit demselben αἰτεῖν.

In 4 3 ist noch etwas zu beachten. Die griechische Vokabel für »bitten« kommt dreimal unmittelbar nacheinander vor, wobei merkwürdigerweise das Verbum zweimal medial und einmal aktivisch gebraucht ist; v. 2 Ende: οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι (Medium), v. 3a: αἰτεῖτε (Aktivum) καὶ οὐ λαμβάνετε, v. 3b: διότι κακῶς αἰτεῖσθε (Medium). Nun begegnet zwar auch sonst der Wechsel zwischen dem Aktivum und dem Medium von αἰτεῖν, aber doch kaum je so nahe und hart wie hier[34]. Die Erklärer schwanken zwischen Zufall[35], »formaler Gebundenheit« der Stelle (πολεμεῖτε — αἰτεῖτε)[36], Annahme eines Bedeutungswechsels zwischen Aktivum (äußeres Beten) und Medium (Beten mit innerer Anteilnahme des Herzens)[37]. Außer den genannten Stellen kommt die Vokabel — und zwar aktivisch — nur noch Jac 1 5f. vor, und da ist gleichfalls der Zusammenhang mit dem Wort Jesu gegeben, so daß sich die Frage nahelegen könnte, ob der Wechsel zwischen 4 2 und 4 3 nicht vielleicht darin seinen Grund haben sollte, daß der Verfasser zwar im allgemeinen das Medium gebrauchte, daß aber in der ihm vertrauten griechischen Überlieferung des Jesuswortes die aktivische Form gegeben war. Er bildet den Satz an und für sich mit der medialen Form: »Ihr habt nicht, weil ihr nicht bittet ... ihr bittet schlecht« — beide Male αἰτεῖσθε; aber dazwischen hinein schiebt sich ihm das Jesuswort: »Ihr bittet und ihr empfangt nicht«, und hier wird die Form aktivisch, αἰτεῖτε, weil das Jesuswort »Bittet und ihr empfangt!« mit einem aktivischen αἰτεῖτε geprägt ist.

19. Jac 4 3: μοιχαλίδες. Mt 12 39: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς.

20. Jac 4 9: ... πενθήσατε καὶ κλαύσατε. ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μετατραπήτω... Lc 6 25: οὐαὶ ,οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.

---

[34]) I Joh 5 15: αἰτώμεθα—ᾐτήκαμεν wird schon wegen der Verschiedenheit des Tempus viel weniger hart empfunden. [35]) Windisch z. St.; Hauck S. 192 als möglich. [36]) Dibelius S. 201. [37]) Mayor z. St. und Ders., Further Studies in the Epistle of St. James, Expositor VIII 3 (1912) p. 522ff.; danach Hauck S. 192.

21. Jac 4 10: ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς. Mt 23 12: ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. Vgl. Lc 14 11 18 14.

22. Jac 4 11f.: ... (ὁ) κρίνων τὸν ἀδελφόν... σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον. Mt 7 1 = Lc 6 37: μὴ κρίνετε...

23. Jac 5 1: ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι κλαύσατε ὀλολύζοντες. Lc 6 24f.: Wehe über die πλούσιοι und die γελῶντες: ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.

24. Jac 5 2: »Der Reichtum und die Kleider sind verfault und σητόβρωτα«. Mt 6 19: Die Schätze werden von σὴς καὶ βρῶσις zerstört.

25. Jac 5 6: κατεδικάσατε ... Lc 6 37: μὴ καταδικάζετε.

26. Jac 5 9: ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν. Mt 24 33: ... ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.

Wir wiederholen noch einmal: keines dieser Beispiele an sich ist irgendwie durchschlagend. Viele von ihnen sind sogar, wenn man sie für sich allein nimmt, ganz unerhebliche Kleinigkeiten, auf die niemand etwas geben würde, wenn sie irgendwo vereinzelt stünden; wir möchten wahrlich nicht aus Mücken Elefanten machen! Aber es gibt Fragenkreise, in denen nichts vom Einzelnen her, vielmehr alles allein vom Ganzen her beurteilt werden kann. Wenn man in unserm Fall auf das Ganze sieht, dann dürfte doch wohl nicht mehr von Zufälligkeiten geredet werden können. Mindestens ein erheblicher Teil dessen, was wir vorgeführt haben, muß als Anklang an die in der Urchristenheit überlieferten Jesusworte genommen werden. Und auf der anderen Seite ist die Abhängigkeit des Briefes vom Wort Jesu noch stärker als eine solche Liste der Einzelanklänge erkennen läßt, weil — jenseits der Einzelworte — der ganze Geist und die ganze Haltung von der inneren Affinität mit Jesu Haltung zeugen. Vor allem Hauck hat in schöner Weise darauf hingewiesen, wie sowohl in der Ethik und in der Überwindung des Gewinngedankens wie in der von allem Schadloshalten am Gegner gereinigten Eschatologie, deren Gericht ganz in Gottes Hand bleibt, »etwas von der Glut des Geistes Jesu lebt, der allem ethischen Verhalten durch den Blick auf das Ende eine ganz neue Kraft gegeben hat«, und wie sehr damit Jakobus »an dem grundsätzlichen Umschwung, den die ganze ethische Auffassung durch Jesus genommen hat, teilnimmt«[38].

[38]) Hauck S. 13, vor allem die schönen Ausführungen S. 17f. Besonders kräftig und lebendig ist »Der Anschluß des Jakobus an Jesus« von Schlatter herausgearbeitet, vor allem S. 9—19.

Damit scheidet die Hypothese des jüdischen Ursprungs des Jakobusbriefes endgültig aus, ebenso aber auch jene Möglichkeit, die, wenn wir das Eideswort für sich allein nahmen, noch offen bleiben mußte, daß die Zusammenklänge auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen könnten. Man müßte ja dann gradezu eine vorchristliche Schrift rekonstruieren, die in breitestem Umfang schon die religiösen und ethischen Sätze der Bergpredigt enthalten hätte, von den Seligpreisungen bis zur neuen Auslegung der Gebote, speziell zum Liebesgebot, und bis zu den Jesusworten vom Beten, vom Schwören und von den Schätzen. Man müßte einen Prediger oder Autor erfinden, auf den dann in Wirklichkeit wesentliche Teile der überlieferten Predigt Jesu zurückgingen und von dem sie Jesus oder die Jesusüberlieferung übernommen hätte. Niemand wird sagen, daß eine solche Hypothese Wahrscheinlichkeit habe. Dann aber bleibt nur der Schluß, daß der Jakobusbrief tatsächlich in allerstärkstem Maße auf die Jesusüberlieferung Bezug nimmt, das heißt aber, daß er eine christliche Schrift ist. Die Hypothese einer jüdischen Abfassung kann angesichts dieses Tatbestandes in keiner Form aufrecht erhalten werden. Will man dem Rechnung tragen, was für eine palästinische Entstehung spricht, so bleibt allein die Möglichkeit eines judenchristlichen Autors.

An diesem Befund ist aber noch eine andere Merkwürdigkeit zu erwägen. Wenn es sich tatsächlich in diesem Schriftstück um eine Vielzahl von Zitationen der Jesusworte handelt, dann ist erstaunlich, daß nicht ein einzigesmal das Herrnwort als solches zitiert wird, nicht einmal in einem Fall einer so deutlichen Aufnahme wie bei dem Wort vom Eid. An sich wäre unter diesem Gesichtspunkt der Gedanke an eine gemeinsame Quelle noch einmal verführerisch. Aber da er sich als ganz und gar unmöglich erwiesen hat, müssen wir den Tatbestand anders erklären.

Fragt man nach den Auswirkungen der Herrnworte bei Paulus, dann finden sich bei ihm zwei völlig verschiedene Formen der Verwendung des Jesusspruches. Die eine ist allgemein bekannt und beachtet; I Cor 7 10: »... sage nicht ich, sondern der Herr«. Das Wort des Herrn wird als solches zitiert und unterstrichen. Die Zahl solcher direkter Herrnwort-Zitate bei Paulus ist bekanntlich sehr klein; aus welcher Tatsache dann vielfach der Schluß gefolgert wurde, der ja die allerweitgehendste Bedeutung für die ganze Auffassung des Paulus-Jesus-Verhältnisses gewonnen hat, daß Paulus eine relativ sehr geringe und an Gewicht unerhebliche Beziehung zum Wort und auch zur Person des geschichtlichen Jesus gehabt habe. Einer

der Gründe dieser völlig und restlos abwegigen Auffassung aber ist der, daß man die sehr viel intensiveren Zusammenhänge des Paulus mit dem Worte Jesu kaum beachtet und jedenfalls nicht ernst genug genommen hat, die außerhalb der ausdrücklichen Zitationen vorhanden sind. Einen solchen Fall hatten wir vorhin in Rm 13 8ff. Ein anderer findet sich unmittelbar vorher, Rm 13 7: τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, was nach dem Inhalt, nach der Wahl der Vokabel und nach der eigenartigen Prägnanz des Ausdruckes[39] Zitation des Herrnwortes über die Zensus- oder Phorosmünze ist: daß man dem Kaiser, dem sie gebührt, geben solle, was ihm gebührt. Wieder unmittelbar vorher, Rm 12 14. 19ff., ist auf den Bergpredigtspruch von der Feindesliebe, Mt 5 44, zurückgegriffen[40]. Ein besonders drastisches Beispiel steht I Cor 13 2: »Und hätte allen Glauben, also daß ich Berge fortbewegen (μεθιστάναι) könnte«. Dieses sonderbare Bild von einem Glauben, mit dem man Berge fortbewegt, geht auf das Jesuswort zurück. Paulus will sagen: Wenn ich sogar den Glauben hätte, wie ihn der Herr Mt 17 20 von den Jüngern fordert, einen Glauben, der so mutig wäre, zu dem Berg zu sprechen: Hebe dich weg (μετάβα), und der so wirksam wäre, daß jener sich fortbewegen würde (μεταβήσεται).

Wir haben somit bei Paulus den authentischen Beweis, daß es in der frühen Christenheit neben der regulären, ausdrücklichen Zitation des Herrnwortes auch das andre gegeben hat, und zwar — wenn man Paulus als Maßstab nimmt — in nennenswertem Umfang: die lockere Verwendung der Jesustradition ohne ausdrückliche Zitation. Genau an dieser Stelle aber steht die Art und Weise, wie der Jakobusbrief das Jesuswort spiegelt.

Aus diesem Befund ergibt sich ein Schluß auf die Zeitansetzung. Bekanntlich entwickelt sich aus der Zitation des κύριος-Wortes

[39]) Ich meine, die genannten drei Gründe, zusammen mit dem vierten der sonstigen Jesusanklänge im Kontext, seien eine kräftigere Begründung, als dies M. Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert (Sitz. Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1941/42) S. 4f. Anm. 2 gelten lassen möchte, der das Jesus- und Pauluswort zu Unrecht auseinander reißt. »Paulus beruft sich in dem ... Abschnitt Rm 13 nirgends auf das Wort Jesu« : eben dieses sich nicht ausdrücklich, d. h. citando, Berufen ist das Charakteristische an der paulinischen Verwendung der Jesustradition. Übrigens stammt der Hinweis auf diesen Rückgriff des Paulus auf das Zinsgroschenwort nicht von mir, sondern von H. J. Holtzmann, Lehrbuch der ntlichen Theol. II, ²(1911) S. 232. Vgl. meine Besprechung der in vielem überaus wichtigen und unsere Erkenntnisse fördernden Schrift von M. Dibelius in Th. L. Z. 68 (1943) Sp. 65—70. [40]) So auch Dibelius, Jakobusbrief S. 231 Anm. 2, dazu Ders., Die Formgeschichte des Evangeliums ²(1933) S. 241f.

sehr bald die γραφή-Zitation, mit der das Herrnwort als »Schrift«, als ein »Es steht geschrieben« zitiert wird. Das ist der Befund, wie er sich innerhalb der Apostolischen Väter in steigender Deutlichkeit herausarbeitet. Ursprünglich aber waren die Herrnworte etwas anderes; sie hatten ihre Autorität nicht darin, daß sie »geschrieben« waren, daß sie γραφή waren, sondern, ehe ein einziges von ihnen schriftlich fixiert war, darin, daß sie den κύριος hinstellten, die Person Jesu, die Person und die Autorität des Herrn. Je stärker nun dieser Prozeß der Einbeziehung der zunächst noch ganz unmittelbaren κύριος-Autorität in die allgemeine γραφή-Autorität im Gange ist, desto schwieriger ist die freie, lockere Verwendung des Jesuswortes in Form des bloßen Anklingens der Jesustradition vorzustellen. Sie ist ohne jede Schwierigkeit vorstellbar vor diesem Prozeß, sie ist auch vorstellbar nach dem Abschluß des Prozesses, wenn die Jesusworte in die allgemeine fromme Bibelterminologie eingegangen sind, wobei dann ein Schriftstück eine biblische Färbung gewinnen kann, ohne daß jedesmal der gemeinte Spruch ausdrücklich zitiert zu sein braucht. Sie ist am schwersten vorstellbar, während jener Prozeß im Gange ist. Tatsächlich spielt diese Verwendungsform in den Apostolischen Vätern nur in einer einzigen Schrift eine Rolle: der erste Teil der Didache ist, ähnlich wie der Jakobusbrief, voll von Anklängen an die Bergpredigt, ohne sie je ausdrücklich zu zitieren. Aber die Didache — jedenfalls dieser Teil von den »Zwei Wegen« — ist wahrscheinlich das einzige ganz alte, noch in die Apostolische Zeit und nach Palästina hineinreichende Traditionsgut in dem ganzen Corpus der Apostolischen Väter.

Diese frühe Ansetzungsmöglichkeit muß in der Tat für jene freien Anklänge des Jesuswortes gesetzt werden: daß es sich um eine Zeit handelt, in der die Jesustradition noch nicht »Buch«, sondern ganz unmittelbar lebendiges Besitztum der Jüngerschaft ist, in dem die Gemeinde lebt. Nur so wird der bei Paulus uns begegnende Tatbestand erklärbar, der ja wirklich erstaunlich ist und bei dem es nicht wunderzunehmen braucht, wenn die Theologie weithin geneigt war und teilweise noch ist, ihn nahezu zu ignorieren, und der doch ebenso unbezweifelbar sein dürfte, wie er die weitestgehenden Konsequenzen für die echte Sicht des Jesus-Paulus-Problems in sich schließt: daß Paulus nur ganz ausnahmsweise einmal in seinen Briefen ein Herrnwort direkt zitiert, daß er aber ziemlich häufig eines anklingen läßt und verwendet. Dieser Tatbestand kann nur von da her erklärt werden, daß in dieser frühapostolischen Zeit die Menschen sehr viel stärker, als wir dies gemeinhin in Rechnung stellen, in der lebendigen unmittelbaren Jesustradition gelebt haben, daß diese für sie der

selbstverständliche Besitz war, daß ihr Denken um sie kreiste; und daß deshalb dieses Leben in und mit der Jesustradition für sie nicht darin sich erschöpfte, hie und da einmal einen Jesusspruch ausdrücklich als solchen zu zitieren — das kommt einmal vor, wenn es ein besonderer Fall ist, etwa I Cor 7 10: ». . . sage nicht ich, sondern der Herr!« —, sondern daß ihre Sätze weithin von dieser Jesustradition, in der sie leben, gespeist und geprägt sind.

Sind aber diese Beobachtungen und Erwägungen richtig, dann wäre weiter zu fragen, ob nicht vielleicht unser Jakobusbrief ein besonders anschauliches und echtes Beispiel dieser frühen Form sein könnte, wie die Menschen der Apostolischen Zeit in und mit dem lebten, was sie von ihrem Herrn empfangen hatten.

8. Das Verhältnis zu Paulus.

Wir gehen auf die Einzelexegese von Jac 2 14ff. nicht ein; sie enthält (außer der Frage nach dem vielleicht in v. 18 ausgefallenen Zwischensätzchen) keine besonderen Probleme. Uns interessiert ausschließlich das Verhältnis der Sätze zu Paulus.

Es herrscht Übereinstimmung, daß auf jeden Fall die tatsächliche Relation zwischen Glauben und Werken bei Paulus und im Jakobusbrief mindestens der Formulierung nach sehr verschieden dasteht. Wenn es Rm 3 28 heißt: »Daß ein Mensch gerecht wird durch Glauben, ohne des Gesetzes Werke«, und Jac 2 17 sagt: »Der Glaube, der nicht Werke hat, ist tot in sich selbst«, dann ist, so wie die Sätze dastehen, der eine Satz einfach die Umkehrung des andern. Ebenso ist es mit der Verwendung Abrahams als Typus; derselbe Vers Gen 15 6 wird Rm 4 22 als Beispiel der Gerechtigkeit des Abraham allein aus Glauben zitiert, Jac 2 23 dagegen als Beleg dafür, wie jemand ἐξ ἔργων gerecht wird.

Wollte man angesichts dieser Unterschiede fragen, ob denn überhaupt eine Beziehung zwischen dem Jakobusbrief und Paulus bestehe, oder ob etwa die ganze scheinbare oder wirkliche Gegensätzlichkeit beider zufälligen Ursprungs sei, so wäre dazu zunächst zu sagen, daß der Wortlaut des Jakobuszusammenhanges jedenfalls nicht zufällig klingt, vielmehr deutlich so, wie wenn hier gegen eine ganz bestimmte andere Meinung, die abgelehnt werden solle, Stellung genommen werde. Vor allem das ἐρεῖ τις in dem leider wohl verstümmelten v. 18 scheint ja doch eine direkte Gegenrede eines angenommenen Gegners eingeführt zu haben. Handelt es sich aber um eine Position, zu der die Jakobusausführung in einem Gegensatz zu stehen meint, dann muß im Mittelpunkt jener anderen, von Jakobus bekämpften Anschauung eine These gestanden haben, die ungefähr hieß: πίστις χωρὶς τῶν ἔργων. Nun gibt es natürlich in der Zeit des

NT vielerlei Ausführungen über den Glauben, auch innerhalb des Judentums; es kommt auch nicht selten vor, daß Abraham als Beispiel genannt wird[41]. Aber es hat noch niemand, weder innerhalb des Judentums noch innerhalb des Christentums, jemals eine ausgeführte theologische oder sozialethische Position aufzuzeigen vermocht, in der vom Glauben ohne Werke, von Glauben im Gegensatz zu Werken gehandelt wäre — mit der einen einzigen Ausnahme des Paulus und dessen, was mit ihm zusammenhängt. Niemand unter den Auslegern des Jakobusbriefes hat es fertig gebracht, eine geschichtlich glaubhafte Gestalt des 1. oder 2. Jh.s als wahrscheinlich aufzuzeigen, die außer dem einen Paulus so etwas wie »Glauben ohne Werke« vertreten hätte. Man kann formulieren: wenn die Polemik des Jakobusbriefes nicht gegen Paulus gehen würde, dann müßte man gradezu eine zweite Theologie neben Paulus in dieser selben Zeit postulieren, die diesen Grundgedanken des Paulinismus ihrerseits in den Mittelpunkt gestellt hätte. Dann aber ist es nicht anders möglich, als daß wir in Jac 2 eine Auseinandersetzung mit Paulus oder zum mindesten mit etwas in irgendeiner Weise mit Paulus Zusammenhängendem sehen. An diesem Punkt liegt der Grund für die mit Recht heute so gut wie allgemein festgestellte Unhaltbarkeit der Positionen von Beyschlag, Zahn, Mayor u. a., die eine Bezugnahme auf Paulus bestritten und danach den Brief in eine vorpaulinische, von den paulinischen Fragestellungen noch unberührte Zeit und Situation rücken wollten.

Aber freilich steht dann sofort die andere Frage da: ist es denn wirklich Polemik gegen Paulus? Und auf diese Frage ist gleichfalls mit Recht immer wieder von nahezu allen Exegeten geantwortet worden: Nein! Was feststeht, ist vielmehr folgendes. Erstens: in den Versen liegt Polemik vor; zweitens: es ist Polemik gegen etwas, was wie paulinische Theologie aussieht; drittens: jeder, der die Verse liest, wird, wenn er Paulus nur von ferne kennt, sagen müssen, daß, wogegen dieser Mann polemisiere, ganz und gar nicht die Theologie des Paulus sei, sondern etwas ihr zwar irgendwie Ähnliches, aber doch auch wieder von ihr völlig Verschiedenes. Natürlich sagt Paulus: Gerechtigkeit allein aus Glauben, ohne Werke; aber es fällt ihm ja nimmermehr ein, zu sagen, Werke sollten oder brauchten nicht sein; vielmehr: nur da ist echter Glaube, wo sich die Werke von selbst verstehen, als seine und des Geistes Frucht. Es kann schlechterdings kein Gedanke daran sein, daß die Theologie des Paulus durch diese jakobeische Polemik getroffen würde.

[41]) Strack-Billerbeck III 197—201; Dibelius S. 157—163.

Somit ergibt sich: dasjenige, wogegen Jakobus sich wendet, sind gewiß Worte, die paulinisch klingen — aber die Anschauung, die sie enthalten, ist unpaulinisch; die Jakobussätze sind Polemik gegen Thesen, die den Worten nach paulinisch scheinen und die der Sache nach unendlich weit ab von Paulus liegen. Es mag Polemik gegen einen verzerrten, vergröberten, mißverstandenen Paulinismus sein; Paulus selbst ist nicht getroffen.

Wie ist, wenn Paulus selbst nicht getroffen wird, diese Polemik entstanden? Daß es schon zu Lebzeiten Verzerrungen und Mißdeutungen der paulinischen Theologie gab, wissen wir aus Rm 3 8 6 1: »Wie man mir fälschlicherweise nachredet, daß ich angeblich sage: Lasset uns das Böse tun, damit das Gute komme!«; »Sollen wir bei der Sünde bleiben, daß die Gnade um so mächtiger werde?« Es steht nichts im Wege, anzunehmen, daß Jakobus dergleichen im Auge haben könnte. Dann ergeben sich zwei Möglichkeiten, deren jede vor einer schier unüberwindlichen Schwierigkeit steht. Entweder Jakobus übertrug diese Entstellungen auf Paulus selber, meinte also mit seinem Angriff tatsächlich Paulus selbst zu treffen: war — da eine Polemik eines späteren, nachapostolischen Mannes gegen den Apostel Paulus nicht gut anzunehmen ist — nach den Gal 2 1-10 geschilderten Auseinandersetzungen eine solche Haltung des Jakobus noch möglich? Oder unser Autor wußte, daß, was er bekämpfte, nicht Paulus selbst, sondern dessen Mißdeuter waren: ist es vorzustellen, daß er dann nicht von dem entstellten Paulinismus kurzerhand auf den richtigen Paulus verwies und dadurch seine Gegner sicherer als durch alles andere entkräftete? Diese letztere Frage ist in einer dem Paulus noch nahestehenden Zeit, also in der späteren Apostolischen und frühen Nachapostolischen Zeit, nicht zu beantworten, bleibt vielmehr als unüberwindliche Mauer stehen. An ihr scheitern die Versuche einer »mittleren« Datierung, vor allem alle Versuche, den Brief in die spätere Lebenszeit des Jakobus zu setzen (Feine, Hauck, Feine-Behm u. a.). Eher wäre dann ein sehr später Zeitpunkt möglich — so Dibelius u. a. —, etwa Mitte des 2. Jh.s, als die Fragestellungen um Paulus und seine Theologie unscharf und undeutlich geworden waren und man sich schon nicht mehr die Mühe gab, Paulus selber richtig zur Geltung zu bringen. Dem könnte entsprechen, daß man nichts Rechtes darüber ausmachen kann, ob der Verfasser mit seiner Polemik eigentlich Paulus oder diejenigen, die Paulus entstellen, meint, und ob er denn weiß, daß und wie das eine mit dem andern zusammenhängt; schon dadurch, daß er keinerlei Namen nennt, bleibt für uns alles merkwürdig in der Schwebe. Aber nun ergab sich aus unseren bisherigen Überlegungen, daß mehreres,

vor allem die Eigenart der Naherwartung und die eigentümliche Zitationsweise der Herrnworte, einer so späten Ansetzung widerstrebte. So wäre also eine Situation zu suchen, in der gleichzeitig möglich sein müßte: Polemik gegen verzerrten Paulinismus, aber ohne Hinweis auf den tatsächlichen Paulus; die eigenartige Naherwartung; die eigenartige Zitation der Herrnworte; das Fehlen eines ritualistischen Aktivismus. Wenn die Spätzeit und die »mittlere« Zeit ausscheiden und ebenso jüdisch-vorchristliche Abfassung nicht haltbar ist, so bliebe allein eine christliche Frühzeit, in der der Verfasser noch nicht so sehr auf Grund genauer eigener Kenntnis sich mit der Person und Theologie des Paulus auseinandersetzen wollte, in der aber doch schon gewisse mit Paulus zusammenhängende Gedankengänge — eben erst — anfingen, in den Bereich der Erörterung zu treten.

Damit kämen wir wieder in jenen Zeitraum, in dem innerhalb der Christenheit der Name »Jakobus« als selbstverständliche Autorität, ohne nähere Bestimmung, den Jerusalemer Jakobus, den Herrnbruder meinen würde. Genau wie, wenn Paulus Gal 2 12 von denen spricht, die »von Jakobus her« kamen, auch ohne nähere Bestimmung jedermann weiß, welcher Jakobus allein gemeint sein kann. Wie verhielt sich dieser Jakobus zu Paulus?

Seit F. Chr. Baur — und heute mehr als je — gilt er als der große Gegenspieler des Paulus, der eigentliche Judaist, der Ritualist schlechthin. Man pflegt auszugehen von der bekannten Hegesipp-Schilderung [42], die ihn als asketisch-ritualistischen Heiligen und Märtyrer beschreibt (obwohl niemand zweifelt, daß Hegesipp schon stark legendär ist) [43], und pflegt weiter die Haltung der Gal 2 12 genannten τινες ἀπὸ Ἰακώβου als Kronzeugnis für deren und des Jakobus intoleranten und die andern vergewaltigenden Ritualismus anzusprechen. Ich kann auch heute nur, wie vor 12 Jahren, darauf hinweisen, daß alle aus diesen Konstruktionen gezogenen Schlüsse auf die wirkliche Stellung des Jerusalemer Jakobus restlos in der Luft hängen; es ist mir kein Versuch, meine damaligen Darlegungen zu entkräften, zu

[42]) Euseb. II 23, 3—19. [43]) Eine ganz andere Frage ist die, von Lohmeyer S. 68f. Anm. 4 (im Anschluß an F. C. Burkitt) wahrscheinlich mit Recht gestellte, ob nicht die aramäische Quelle des Hegesipp richtige Erinnerungen an Besonderheiten der Christologie des Jakobus (Fortwirken der alten Menschensohn-Anschauung, Eschatologie) festgehalten habe. Aber das ist ein völlig anderes Problem als jenes des intransigent-intoleranten Ritualismus, das uns in unserm Zusammenhang zu beschäftigen hat.

Gesicht gekommen. Ich begnüge mich deshalb, auf das damals Gesagte zu verweisen[44].

Was wir an einwandfreiem und sicherem Wissen über Jakobus besitzen, ist einerseits, daß er persönlich als frommer Judenchrist lebte und bei den frommen jüdischen Kreisen um dieser seiner Frömmigkeit willen in Ansehen stand; anderseits, daß er mindestens dreimal mit Paulus zusammen war: erstens, drei Jahre nach der Bekehrung des Paulus, Gal 1 19 (hier hören wir nichts als die nackte Tatsache des Zusammenseins); zweitens, 14 Jahre später beim Apostelkonzil des Jahres 48; drittens, beim letzten Aufenthalt des Paulus in Jerusalem, etwa im Jahr 56, nach dem »Wir«-Bericht, Act 21 18ff.: τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰσήει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον, πάντες δὲ παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι. Dieser Bericht — also ein Augenzeugenbericht! — unterscheidet Jakobus mit den Ältesten ganz ausdrücklich von den rabiaten Judenchristen, den ζηλωταὶ τοῦ νόμου, die dem Paulus und seiner Heidenmission mit Mißtrauen gegenüberstehen. Der Kreis um Jakobus läßt sich von Paulus erzählen und berichten, kommt ihm mit voller Anerkennung vertrauensvoll entgegen (v. 20: οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐδόξαζον τὸν θεόν) und sucht seinerseits zwischen Paulus und jenen rabiaten Gegnern zu vermitteln. Das ist die durch einen geschichtlich unanfechtbaren Quellenbefund bezeugte Lage im Jahr 56. Genau dieselbe aber ist die Haltung des Jakobus acht Jahre früher auf dem Apostelkonzil. Nach beiden uns zur Verfügung stehenden Quellen, nach Act 15 und nach Gal 2, sind die maßgebenden Männer der Jerusalemer Gemeinde nicht gleichzusetzen mit den »nebeneingekommenen falschen Brüdern« (παρεισάκτους ψευδαδέλφους, Gal 2 4), die den Paulus verketzern und die Freiheit stören, sind vielmehr diejenigen, die sich von Paulus berichten lassen und auf den Bericht hin zu der Überzeugung kommen, daß er das echte Evangelium verkünde und daß sein Wirken anzuerkennen und zu bejahen sei. Gal 2 2 stellt fest, wie Paulus in breiter ausführlicher Darlegung und mit der ausdrücklichen Forderung einer bejahenden oder verneinenden Stellungnahme vor Jakobus und den anderen Rechenschaft gab, welcher Art seine Verkündigung — und somit auch deren theologische Grundlegung — sei: καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. In v. 9 ist Jakobus als einer dieser δοκοῦντες, die dem Paulus die Hand der Gemeinschaft gaben, ausdrücklich mit Namen genannt, und von denselben δοκοῦντες, also zweifellos auch von Jakobus, heißt es

[44]) ZNW. 30 (1931) S. 148—154.

v. 6 f., daß sie Paulus οὐδὲν προσανέθεντο, sondern sich überzeugten, daß ihm legitim das Evangelium unter den Unbeschnittenen anvertraut sei.

Damit ergibt sich sowohl im Jahr 48 wie im Jahr 56 ein festes und deutliches Bild des Jakobus und seiner Haltung gegenüber Paulus und dem paulinischen Evangelium, und zwar gründet sich das Bild in beiden Fällen auf Augenzeugenberichte. Ich behaupte, daß dem gegenüber das andere Bild, das ihn als rabiaten, wilden Judaisten, der nichts als schroffen Ritualismus gelten läßt, und als den großen Antipaulinisten beschreibt, nur als Karikatur und als unhistorisches Zerrbild bezeichnet werden kann. Es hat keinen Zweck, über die Jakobusfrage weiter hin- und herzureden, solange nicht dieses letztere Bild entweder gegenüber meinem Angriff verteidigt und mit besseren Gründen als bisher glaubhaft gemacht — oder aber endgültig aufgegeben ist.

Beide Augenzeugenberichte schildern an zwei zeitlich getrennten Stellen — Act 21 18ff. für das Jahr 56 und Gal 2 2 für das Jahr 48 —, wie Paulus in Gegenwart des Jakobus ausführlich über seine Arbeit, seine Missionsmethode, seine Verkündigung berichtet habe. Diese — ich wiederhole: als Augenzeugenberichte historisch zweifellos ernstzunehmenden — Mitteilungen aber können nur heißen, daß bei beiden Gelegenheiten des Zusammenseins beider Männer volle Klarheit über die Grundauffassungen der paulinischen Theologie hergestellt wurde. Wir haben in den uns erhaltenen Quellen nicht einen einzigen Anhaltspunkt, nach dem Jahr 48 einen geschichtlichen Augenblick zu konstruieren, in dem Jakobus erstens in einem scharfen persönlichen oder sachlichen polemischen Gegensatz gegen Paulus stand, und in dem er zweitens über die Theologie und Verkündigung des Paulus so im Unklaren war, daß er nicht gewußt hätte: eine die christliche Tat für überflüssig erklärende Predigt vom Glauben hat mit Paulus nichts zu tun, und wenn sie sich auf Paulus beruft, tut sie dies zu Unrecht. Das heißt aber: die Polemik in Jac 2 14ff. ist, falls sie auf den Herrnbruder Jakobus zurückgehen sollte, nach dem Jahr 48 nicht mehr möglich, weder als Polemik gegen Paulus selbst noch als Polemik gegen einen verzerrten Paulus oder Paulinismus, dem dann Jakobus jederzeit den richtigen Paulus aus seiner persönlichen Kenntnis hätte entgegen stellen können und müssen.

Nun ist Paulus freilich schon 14 Jahre früher, im Jahr 34, mit Jakobus zusammen gewesen. Aber dieser erste Besuch, 3 Jahre nach Damaskus, ist etwas völlig anderes, mit jenen beiden späteren Zusammentreffen nicht Vergleichbares. Zwar war nach allem, was

wir an Selbstzeugnis des Paulus besitzen, die Grundlage seiner neuen Existenz von dem Tag von Damaskus an unverändert gegeben gewesen. Aber niemand wird mit gleicher Bestimmtheit behaupten können, daß dasselbe auch von der theologischen Form seines Denkens galt, in der diese neue Substanz seines Lebens sich nun den adäquaten Ausdruck schuf. Die anderthalb Jahrzehnte, die zwischen Damaskus und dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit liegen, geben uns nicht nur das Recht, sondern sie zwingen uns zu der Annahme, daß eine Theologie, wie sie später im Römerbrief vor uns liegt, eine Zeit des Werdens hinter sich hat. Diese paulinische Theologie war zur Zeit der Ersten Missionsreise zweifellos in allem Wesentlichen fertig; im Jahr 34 ist sie noch nicht fertig, ist sie wahrscheinlich als ausgebreitete, gestaltete Theologie überhaupt noch nicht vorhanden. Sie wird für die Jerusalemer und für Jakobus zum erstenmal substanziell greifbar und lebendig in der Stunde, von der Gal 2 2 berichtet, als beim Apostelkonzil Paulus ihnen sein Evangelium darlegt: ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Genau bis zu diesem Augenblick konnte für den Jerusalemer Jakobus und seinen Kreis die Person und vor allem die Theologie des Paulus eine ungeklärte, nicht deutlich bekannte Angelegenheit sein: jenes Paulus, von dem man nicht vergessen hatte, wie er einstmals die Gemeinde verfolgte, den man dann vor 14 Jahren bei einem Besuch von ein paar Tagen kurz gesehen und gesprochen hatte und der seitdem fern von Jerusalem, in Cilicien und Syrien gelebt hatte.

Dabei sind aber Paulus und seine Theologie mindestens in der letzten Zeit vor dem Apostelkonzil nicht mehr eine obskure, der christlichen Öffentlichkeit entzogene Angelegenheit, sondern eine Sache, die von sich reden macht, und zwar nicht nur um der Ereignisse der Ersten Missionsreise willen. Durch sie haben die Fragen sich zugespitzt, und zwar in dem nunmehr neu aufgebrochenen Problem der Stellung dieser jungen Heidenchristengemeinden innerhalb der Gesamtchristenheit. Aber es kann kein Zweifel sein, daß Fragen um Paulus auch schon in dem Jahr vor dieser Missionsreise brannten. Man braucht sich nur deutlich zu machen: Paulus wird von Barnabas nach Antiochia geholt (Act 11 26f.), ist dort schon vor der Ersten Missionsreise einer der führenden Männer der Gemeinde (Act 13 1), wird von der Gemeinde als Begleiter des Barnabas zur Ersten Missionsreise delegiert (Act 13 2f.). Es kann nicht ausgeblieben sein, daß, wenn in diesem Zeitraum — also kurz vor der Ersten Missionsreise — Paulus in Antiochia predigte (Act 11 27), es ein Aufsehen gab; daß seine Predigt und Theologie als neuartig und erstaunlich empfunden wurden, in ihrer Größe und in ihrer Un-

erhörtheit; daß Formulierungen, wie wir sie im Römerbrief lesen und wie sie uns von da her eine vertraute theologische Kost sind, dort, wo man sie zum allerersten Mal in einer christlichen Öffentlichkeit hörte, von sich reden machten — darunter auch die paulinische Predigt vom Glauben und das von Paulus hergestellte einzigartige Gegeneinander Glaube/Werke. Und es konnte ebenso nicht anders sein, als daß man darüber sprach, daß Erörterungen sich anschlossen, — und selbstverständlich auch, daß Mißverständnisse und Mißdeutungen einsetzten. Es mußte sich weiter von selbst ergeben, daß man auch in Jerusalem darüber redete, was für eine neue Lehre dort in Antiochia in die Erscheinung getreten sei, und daß man sich hier, wo die Nachrichten aus zweiter Hand kamen, wo man Paulus noch nicht selber zu hören Gelegenheit gehabt hatte, sehr merkwürdige Vorstellungen zurecht machte; daß Schlagworte aufgegriffen wurden und umliefen, die ihrerseits wieder alle nur denkbaren Möglichkeiten von Mißdeutungen in sich trugen ... Man kann sich dies alles beliebig ausmalen: so wenig wir im einzelnen darüber wissen, so sicher ist das »daß« zu postulieren. Der Satz Gal 2 2 mit seiner prägnanten Fragestellung: μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον beweist zwingend, daß diese Frage in Jerusalem akut gestellt war, und zwar, weil Paulus bis dahin noch keine Gelegenheit zu dem gehabt hatte, was er mit seinem ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω beschreibt. Damit aber ist vor diesem ἀνεθέμην eine Situation gegeben, in der für Jakobus ein Anlaß liegen konnte, zu gewissen, mit paulinischer Theologie zusammenhängenden Diskussionen und Schlagworten Stellung zu nehmen, ohne doch in der Lage zu sein, gegenüber Verzerrungen auf den richtigen Paulus hinzuweisen — eben weil er dessen wirkliche Verkündigung erst später, in der Stunde, von der Gal 2 2 berichtet, authentisch kennen lernte.

Ebenso erklärt sich in dieser Zeit eine Erörterung, in der Ritualfragen noch nicht hervortreten. Uns Heutigen, die wir von den Paulusbriefen ausgehen, tritt als Hauptgegensatz zwischen Paulus und den Judaisten der große Komplex der Ritualfragen, des Sabbaths, der Beschneidung, der Speisegebote u. dgl., entgegen. Sie sind erst mit der Ersten Missionsreise in das Stadium einer scharfen Diskussion getreten; bis dahin waren sie, soweit sie erörtert wurden, in einem noch gelegenheitsmäßigen, vor-prinzipiellen Stadium. Das Vorurteil, als habe die Judenchristenheit von Anfang an kaum etwas anderes getan, als daß sie über Ritualfragen stritt, ergibt nach allen Seiten ein falsches Bild. Auch der Cornelius- und ähnliche Fälle haben nach dem, was die Quellen uns deutlich spiegeln, nur zu vorübergehenden Auseinandersetzungen, nicht aber zu prinzipiellen Er-

örterungen geführt. Es würde deshalb auch dies durchaus der Situation kurz vor der Ersten Missionsreise entsprechen, wenn der Jakobusbrief von solchen Ritualfragen dort, wo er sich mit Paulus oder dem Paulinismus auseinandersetzt, nicht handelt. Sie waren in diesem Zeitpunkt noch nicht im Mittelpunkt der Diskussion.

In diesem Zeitraum, kurz vor der Ersten Missionsreise, als Paulus in Antiochia schon eine führende Rolle spielt, ist ein geschichtlicher Ort, an dem der Jakobusbrief seinen Platz haben kann. Der Verfasser polemisiert. Er polemisiert gegen etwas, was mit Paulus zusammenhängt, aber doch nicht Paulus ist. Er polemisiert nicht gegen Paulus persönlich, nennt ihn nicht, nennt überhaupt keinen Namen. Er nennt lediglich eine Anschauung, die jedenfalls in der Form, in der sie an ihn gekommen ist, ihm untragbar scheint. Und er setzt ihr ganz schlicht seine eigene Position entgegen. Er tut damit der Christenheit für alle Zeiten den Dienst, den sie, je mehr ihr Paulus bedeutet, desto weniger entbehren kann: daß er die Grenze zieht gegenüber denen, die Paulus verzerren und aus diesem verzerrten Paulus einen Freibrief zu nehmen meinen, das Wort und Gebot Jesu zu verleugnen.

9. Literarische Form.

Die Frage nach der ursprünglichen literarischen Form des »Jakobusbriefes« ist eine zweitrangige. Niemand wird bestreiten, daß außer der Anschrift in 1 1 das Schriftstück wenig Briefcharakter an sich trägt; nicht nur, daß der Briefschluß fehlt, sondern auch die unpersönliche Art des Inhalts würde den Gedanken an einen Brief kaum nahelegen. Ebenso wird schwerlich einer von uns sich dem bedeutenden Eindruck des Dibelius'schen Nachweises einer in der paränetischen Tradition stehenden Schrift entzogen haben.

Aber die Aufzeigung dieser vielzähligen und vielfältigen Traditionen würde zum Irrweg, wenn sie nur darauf hinausliefe, einen Autor von Fleisch und Blut in die Schemata überkommener Stichworte einzuebnen. Schon die Verschiedenheit der Gewichte macht das für jeden Einsichtigen deutlich: man kann im Vergleich mit den von uns aufgezeigten Herrnwort-Anklängen ein Vielfaches an Philoparallelen zum Jakobusbrief aufzählen, und doch bleibt Jakobus, so nahe er der ethischen Welt Jesu steht, der philonischen Art in jeder Hinsicht fremd. Ebenso offenkundig ist, trotz zahlloser Parallelen, die absolute Andersartigkeit seiner Grundhaltung gegenüber der durchschnittlichen Weisheitsliteratur auf der einen und

gegenüber der Apokalyptik auf der andern Seite. Die breiten Ströme der paränetischen Gesamttradition, die innerhalb Griechentum, Hellenismus und Judentum sich gestaltend in das Denken der Menschen ergossen haben, trafen ebenso verschiedenartige Individuen wie sie verschiedenartige Typen bildeten. Es hat — wie zu allen Zeiten und an allen Orten in der Welt — Typen gegeben, die nichts oder so gut wie nichts waren als Tradenten des ihnen zugeflossenen und sie umgebenden Gedankengutes, und es hat andere gegeben, bei denen aller Nachdruck darauf zu liegen hat, daß sich ihre Bedeutung »mit dieser Tradentenrolle bei weitem nicht erschöpft«[45]. Die paränetische Tradition ist in Jakobus eingegangen in eine lebendige und charaktervolle Gestalt, deren Boden- und Eigenständigkeit an einer ebenso bestimmten zeitlichen wie konkreten geschichtlichen Stelle sich uns erschloß. Die literarischen Gesichtspunkte ergeben keinen Grund, der gegen die Lokalisierung im palästinisch-judenchristlichen Raum der frühchristlichen Gemeinde spräche, wie anderseits kein Anlaß vorliegt, zu bezweifeln, daß auch dieser Raum in der Ausstrahlungssphäre jener paränetischen Tradition gelegen habe.

Und die Frage des »Briefes«? Was wissen wir denn im einzelnen über die Entstehungsgeschichte eines solchen Schriftstückes und über die Anwendungsmöglichkeiten unsrer landläufigen literarischen Kategorien? Es ist richtig, daß weithin der Charakter einer Lehrschrift überwiegt, einer Aneinanderreihung von Ermahnungen; aber die Tatsache einer Briefanschrift in 1 1 ist trotzdem nicht aus der Welt zu schaffen und auch nicht als nachträgliches Anhängsel oder pseudepigraphische Verbrämung zu bagatellisieren. Anderseits wieder: das Schreiben scheint ganz bestimmte Gemeindeverhältnisse im Auge zu haben, und doch tritt uns nirgends das persönliche Bild derjenigen Menschen, die die Empfänger wären, vor Augen. Möglicherweise kommen jene Vermutungen der Wirklichkeit am nächsten, Jakobus habe vielleicht »einem Hellenisten seiner Umgebung den Auftrag (gegeben), ermahnende Worte, wie er sie vor der Gemeinde in Jerusalem oder anderen Gemeinden Palästinas zu sprechen pflegte, für einen Kreis von Volks- und Glaubensgenossen in der Diaspora niederzuschreiben und als Rundschreiben, mit entsprechendem Präskript versehen, ausgehen zu lassen«. Dann wäre der Jakobusbrief »eine Sammlung von paränetischen Redestücken in freier griechischer Wiedergabe, die ihr Sprecher Jakobus mit briefartiger Widmung an bestimmte, für uns nicht näher erkennbare Empfänger

[45]) Dibelius S. 6.

(etwa Judenchristen in Syrien?) gesandt« hätte[46]. Es wird sich schwerlich je beweisen lassen, ob die Entstehung des Jakobusbriefes in einer solchen Weise vor sich gegangen ist; es genügt, auf eine Möglichkeit hingewiesen zu haben, die sich dem von uns ermittelten Zeitansatz leicht und glaubhaft einfügen würde.

10. Zusammenfassung und Epilog.

Es ergibt sich: erstens, das Schriftstück ist kein Pseudepigraphon, sondern geht auf einen Mann namens Jakobus zurück, der als Autorität bekannt und anerkannt sein muß;

zweitens, es ist nicht jüdischen, sondern christlichen Ursprungs;

drittens, es spricht manches im Inhalt für palästinische, judenchristliche Entstehung;

viertens, eine »mittlere« oder eine Spätansetzung, sei es in der späteren Apostolischen Zeit, sei es im 2. Jh., führt zu erheblichen Schwierigkeiten;

fünftens, es gibt nichts, was gegen eine Frühabfassung kurz vor der Ersten Missionsreise, und zwar durch den Herrnbruder Jakobus, spräche, wohl aber bietet diese Annahme die einzige geschichtliche Möglichkeit, innerhalb der Apostolischen und Nachapostolischen Zeit den Zusammenhang von Jac 2 14ff. sach- und textgemäß und ohne Gewaltsamkeit zu erklären.

Diese Ergebnisse sind mir seit zwanzig Jahren von Jahr zu Jahr deutlicher geworden. Ich habe sie niemandem, auch nicht einer zeit- oder unzeitgemäßen Theorie zuliebe, aber auch niemandem zuleide festgestellt.

Mit ihnen ist zugleich ein Exempel gegeben, wie sehr wir uns davor zu hüten haben, aus dem Wort »Judenchristentum« ein Schlagwort und ein Schema zu machen. Natürlich hat es ein Judenchristentum gegeben, das das Evangelium Jesu zu fälschen und zu judaisieren und damit zu verderben drohte; wir haben davon ausreichend deutliche Spuren, ebenso wie von dem Kampf, den Paulus mit diesen Verderbern der Christenheit geführt hat. Aber es hat auch ein anderes Judenchristentum gegeben, nämlich jüdische Menschen, die, von Jesus ergriffen, an ihm ihr Denken und Tun zu orientieren suchten. Sie haben in der Frühzeit, in die uns dieser Jakobusbrief führt, noch keine Einflüsse aus einer paulinischen oder johanneischen Theologie aufgenommen. Sie haben vielleicht überhaupt noch keine eigentliche richtige Theologie, denn das, was man »Theologie des Jakobus-

[46]) Feine-Behm S. 234f.

briefes« nennen könnte, wäre rein »theologisch« eine etwas magere Sache. Es sind praktische Lebensweisheiten, viele davon in einer Weise, wie sie fromme Menschen auch sonst für ihr Leben ausgesprochen haben, Juden wie Nichtjuden. Aber es wird an unserm Schriftstück sichtbar, wie diese Menschen in der Tradition des Wortes Jesu leben und ihre Lebenshaltung und Lebensführung sehr schlicht von da her gestaltet wissen möchten, gleichzeitig, wie sie im Schatten des Endes zu stehen meinen, auf die Wiederkunft des Herrn wartend; und wie doch dieses eschatologische Wissen nicht in die apokalyptische Spekulation führt, sondern sie jene Forderung Jesu auf Liebe, auf Treue, auf Bruderschaft, auf Barmherzigkeit, auf wahrhafte echte Sozialethik und auf ein praktisches Christentum nur um so lebendiger hören läßt. Man kann vielleicht den Inhalt dieser Menschen, wie der Brief sie uns sehen läßt, ganz einfach dahin umschreiben, daß sie ihr alltägliches frommes Leben führen, indem sie es aus dem Wort ihres Herrn zu gestalten sich bemühen und auf sein Kommen warten.

Sollte sich aber jemand wundern, daß demnach in einem authentischen Schriftstück der frühesten Apostolischen Zeit so wenig von den theologischen Problemen der Christologie und der Soteriologie die Rede ist, dann wäre wohl zu antworten, daß hier ein Mann steht, für den alles gesagt war mit dem einen Stichwort: »Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi«, und für den aller Sinn und Ertrag aller christologischen und soteriologischen Gegebenheiten an derjenigen Stelle stand, von der seines Herrn Wort spricht: »Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die da tun den Willen meines Vaters im Himmel«. Vielleicht sind wir ein bischen theologisch überbildet und es ist uns heilsam, an der Tatsache zu lernen, daß auch dies ein ganz echtes und legitimes Stück des allerältesten Christentums war. Herder hat wohl etwas davon empfunden:

> »Es wäre thöricht, einen Brief commentieren zu wollen, der so leicht zu verstehen, und so schwer zu umfassen, zu ergründen, zu halten ist; der Commentar wie die Paraphrase schwemmt immer die Sprache des Herzens und der Pflicht auseinander, zur kalten Sprache des Verstandes.«

(Abgeschlossen am 30. 11. 1942.)

Fragestellung und Verfahren meiner Frühgeschichte des Evangeliums.

Von **Emanuel Hirsch** in Göttingen.

(Göttingen, Hainholzweg 66)

E. Haenchen hat seine in der Th. L. Z. 1942 Nr. 5/6 angedeuteten Bedenken gegen meine Tübingen 1941 in zwei Bänden erschienene »Frühgeschichte des Evangeliums« in der »Deutschen Theologie« 1942 Nr. 10/12 näher dargelegt. Der Aufsatz ist mir mit E. Haenchens liebenswürdiger Erlaubnis in druckfertiger Gestalt vor Satz und Erscheinen zugänglich gemacht worden, so daß mir die Möglichkeit einer gleichzeitigen Stellungnahme gegeben ist.

Ich muß E. Haenchen wohl dankbar sein, daß er mir durch seinen Aufsatz so deutlich vor Augen führt, wie wenig ich für Fragestellung und Verfahren meines Buchs bei einem Großteil der heutigen deutschen synoptischen Forschung auf Verständnis und Sympathie rechnen kann. Haenchen sieht als Grund und Kern meiner Anschauung an, was ein solcher Grund und Kern für mich keineswegs ist, und seine wissenschaftlichen Maßstäbe und Methoden sind solche, die ich als gültig nicht anerkennen kann. Er macht mir so die Notwendigkeit klar, mich über die Grundlagen der synoptischen Forschung im Zusammenhang auszusprechen.

Auch die Bemerkungen zu Haenchens Einwendungen, die ich an die allgemeineren Aussagen anschließe, sind so ausgewählt, daß der in ihnen jeweils ausgesprochne allgemeine Gesichtspunkt wichtiger ist als der besondere Fall, auf den sie sich unmittelbar beziehen.

I.

Der von Abschnitt zu Abschnitt ein andres Bild bietende Wechsel von Verwandtschaft und Unterschied, und nicht weniger die geschärfte Aufmerksamkeit, die hier auf jede Einzelheit fällt, macht das Verhältnis der drei synoptischen Evangelien zueinander zu einem besonders schwierigen Gegenstande der Forschung. Der Beobachtungsgabe, dem Scharfsinn, der Kombinationskunst des Forschers bietet sich hier ein fast unerschöpflich reiches Feld von Möglichkeiten. Vor allem wenn man sich auf die Analyse einzelner Abschnitte und Redestücke begrenzt, hat man fast stets nach recht verschiedenen Richtungen den Weg zu Setzungen und Vermutungen frei. Die Zweiquellentheorie hat einst, dank der Energie von H. J. Holtzmann, eine die Willkür der Forscher begrenzende, umhegende, ordnende Wirkung ausgeübt. Der Umstand, daß sie nicht alle Fragen zu lösen

vermochte, hat in dem Menschenalter, das seit dem Tode des alten Löwen vergangen ist, zu einem wahren Chaos der Meinungen und Vermutungen geführt. In dieser Lage bedarf der Forscher, der sich bemüht, die von Holtzmann unfertig liegen gelassene Arbeit zu Ende zu führen, eines Rückhalts und Widerhalts in strengen Forschungsgrundsätzen. Ich will versuchen, die mich bestimmenden kurz auszusprechen.

Erstens, nur eine am Bestand der drei synoptischen Evangelien bis ins Einzelne und Kleine durchgeführte Gesamtlösung kann ein wesentlicher Beitrag zur synoptischen Frage sein. An dem Nachweis, daß es innerhalb ihrer für jeden Abschnitt, jede Geschichte, jede Frage eine glaubhafte und einfache Erklärung gebe, hat sich eine Gesamtlösung als richtig zu bewähren. An der Einordnung in den Zusammenhang einer in sich folgerichtigen Gesamtanschauung gewinnt umgekehrt die Einzelbeobachtung und Einzelanalyse erst Wert und Gewicht. Es gibt so manche ansprechende allgemeine Idee über Entstehung und Verhältnis der synoptischen Evangelien, welche sich bei dem Versuch, sie im einzelnen durchzuführen, als unfruchtbar und den Tatbestand nicht erklärend erweist. Es gibt aber vor allem zahllose Vermutungen innerhalb der Einzelanalyse, welche sich allein dadurch schon widerlegen, daß sie in keine mögliche Gesamtanschauung eingefügt werden können. Niemals kann man ohne den Blick auf das Ganze den Sinn und die Tragweite einer Einzelbeobachtung richtig bestimmen.

Die ständige Beziehung des Ganzen auf das Einzelne, des Einzelnen auf seinen Zusammenhang mit dem Ganzen hat sich bei mir so abgespielt, daß im tastenden Hin und Her der Gedanken auf beiden Seiten Setzungen und Vermutungen als nicht brauchbar ausgeschieden werden mußten, solange bis sich im Lichte bestimmter, sich immer wieder als probehaltig bewährender Annahmen ein Weg zeigte, sowohl dem Ganzen wie dem Einzelnen gerecht zu werden. Je mehr sich dieser Weg klärte, um so sicherer und leichter wurde es mir, die einzelnen Beobachtungen richtig zu deuten und einzuschätzen. Von diesem ganzen mühseligen Probieren und Experimentieren unter der Zucht des ersten Forschungsgrundsatzes verrät das vorgelegte Werk natürlich nichts: es gibt nur das letzte Ergebnis. Ich werde aber, wie mir auch Haenchens Aufsatz an einer Stelle zeigt, noch manchmal die Freude haben, von mir kraft der Wechselbestimmung des Ganzen und des Einzelnen ausgeschiedenen Gedankenversuchen als kritischen Einwänden andrer aufs neue zu begegnen.

Ich weiß, daß das von mir eingeschlagene Verfahren auch seine Nachteile hat. Es gibt in den synoptischen Evangelien Wegstrecken, die für sich allein nur magere

und unsichere Bestimmung erlauben. Deren Analyse wird immer etwas Schwankendes behalten, von welcher Gesamtanschauung man auch ausgeht. Es gibt weiter Bagatellfragen, deren Lösung für das Ganze nicht ins Gewicht fällt. Und es gibt endlich Grenzen der Beobachtungs- und Kombinationskraft jedes einzelnen, die zu Fehlgriffen führen müssen. Eine vollständig durchgeführte Lösung der synoptischen Frage kann jenen Wegstrecken nicht ausweichen, die Kleinigkeiten nicht vernachlässigen, die Fehlgriffsmöglichkeiten nicht ausschalten. Sie bietet mithin Angriffsflächen, die mit den Grundlagen der geschehenen Forschungsarbeit nicht notwendig zusammenhängen. Man kann aber heut nicht mehr damit rechnen, daß die Kritiker noch in der Lage sind, das Verhältnis eines abweichenden Einzelurteils zum Ganzen richtig zu bestimmen. Dieser Nachteil indessen ist klein und vorübergehend dem sachlichen Gewinn gegenüber, den der vom Willen zu einer durchgeführten Gesamtlösung ausgehende Zwang zur nichts außer Acht lassenden Nachprüfung bedeutet.

Zweitens gilt mir folgender Forschungsgrundsatz als unverbrüchlich: der Geschichtsforscher hat mit unbeirrbarem zähem Willen auf die Erkenntnis des individuellen historischen Gehalts sich zu richten und alle Fragen nach dem Typischen, dem Allgemeinen lediglich als den Blick schärfende Hilfen in der Erkenntnis des Individuell-Historischen anzusehn. Das Sonderbare, Befremdende, aus dem Gesetz der Form und des Typus Herausfallende ist nicht von vornherein als störende Klitterung oder Vermengung aufzulösen, sondern vorerst einmal daraufhin anzusehn, ob es nicht Träger und Ausdruck eigenartigen vergangnen Lebens von unwiederholbarer Prägung sei. Ich mache es am besten an einem Beispiel klar. Die Erzählung Mc 2 1-12 bietet außer einigen Anstößen, die in meiner Frühgeschichte z. St. verzeichnet sind, das Besondere, daß in ihr eine ausführlich erzählte Heilungsgeschichte und ein Streitgespräch durch ein von der Regel abweichendes Verhalten Jesu (Beginn mit der Sündenvergebung an den Kranken) miteinander verknüpft sind. Die auf den Typus, die Form ausgehende Forschung wird das als Stilbruch bezeichnen und demgemäß annehmen, daß eine in sich geschlossene Heilungsgeschichte nachträglich durch ein Gemeindetheologumenon in Form eines Streitgesprächs erweitert sei. Sie löst damit die ganze Erzählung ins Nichts auf. Die übrig bleibende Heilungsgeschichte ist von inhaltloser Trivialität wie keine der sonst von Markus genauer erzählten Heilungen; und das Streitgespräch schwebt im Element des geschichtlich Unbestimmbaren. (Diskussionen über die Vollmacht Jesu oder des Menschensohnes, Sünden zu vergeben, sind in dem Streit zwischen Juden und Christen sonst nicht bezeugt; die Geschichte gehört zu denen, an denen die ersten christlichen Generationen achtlos vorübergingen.) Die von mir für verbindlich gehaltene Forschungsrichtung wird in der durch Jesu Verhalten hier bedingten Verknüpfung von Heilung und Frage nach

der Vollmacht zur Sündenvergebung gerade eine unableitbare ursprüngliche geschichtliche Wirklichkeit von unwiederholbar individuellem Gepräge erblicken, die es zu verstehen und zu erläutern gilt, und die vorhandenen kleinen Anstöße der Erzählung auf andre, schonsamere Weise zu beheben suchen. Und sie wird in dem negativen, die Geschichte auflösenden Ergebnis der aufs Typische ausgehenden Forschung nichts sehen als das zwangsläufige Ergebnis einer falschen Fragestellung.

Wir verdanken der Formgeschichte manche schöne Beobachtung über Stilformen der Erzählung. Sie hat aber dadurch schweren Schaden getan, daß sie die jüngere theologische Generation dem ehrfürchtigen Erschauen des individuellen historischen Gehalts, wie die klassische deutsche Historik es übte, entfremdet hat. Auch Haenchens Bemerkungen sind mir ein Zeugnis dieser Entfremdung: er weiß gar nicht mehr, daß der Historiker den Blick auf das Individuelle zu richten hat, und verwechselt die historische Individualität wenn auch Gott sei Dank nicht mit dem politischen Individualismus vergangner Zeiten, so doch mit der poetischen. Wo ich individuelles Leben spüre, wird er bei dieser Fehleinstellung dann natürlich nichts andres als Seltsamkeiten und Sinnwidrigkeiten gewahr.

Drittens gilt mir der Forschungsgrundsatz, daß eine Lösung der synoptischen Frage ein völlig eindeutiges, folgerichtiges und individuell bestimmtes Bild sowohl von den verschiedenen schriftlichen Vorlagen und Vorgestalten unsrer synoptischen Evangelien als auch vom Verhalten der unsre synoptischen Evangelien gestaltenden Schriftsteller zu diesen Vorlagen und Vorgestalten bieten muß. Soweit es sich bei den Vorlagen um zusammenhängende Schriftwerke handelt, sind diese dabei als Evangelien und nichts anderes anzusetzen und von dieser Voraussetzung aus näher zu bestimmen.

Dazu ist eine Seitenbemerkung nötig. Es ist eins der Gebrechen der klassischen Gestalt der Zweiquellentheorie, daß sie Q als Rede- oder Spruchsammlung gefaßt und damit ein schriftstellerisches Genus erdichtet hat, das es im Urchristentum nicht gegeben hat, und von dem man sich überhaupt keine Vorstellung machen kann. Dieser Fehlgriff hat fortzeugend Fehlgriffe geboren: unsre Forschung rechnet vielfach mit literarischen Gattungen, die ganz allein zur Evangelienerklärung erfunden worden sind: Zeichenquellen usw. usw. Dem gegenüber habe ich mich in der Anwendung des dritten Forschungsgrundsatzes streng begrenzt: es hat im Bereiche des uns Erkennbaren im Urchristentum an zusammenhängenden Schriftwerken, die von Jesu Wort und Geschichte erzählen, nur Evangelien gegeben. (Ebenso dachte E. Schwartz; aber seine Warnung ist nicht gehört worden.)

Dieser dritte Forschungsgrundsatz stellt ein außerordentlich strenges, das Feld der Vermutungen und Setzungen stark einengendes

Ordnungsprinzip dar. Er zwingt den Forscher dazu, in der Evangelienbildung allem andern voran den noch erkennbaren literarischen Prozeß klar herauszuarbeiten und den Rückgriff auf das flüchtige, jedem Belieben leicht sich fügende Element der mündlichen Überlieferung von Einzelgeschichten wirklich erst da zu vollziehen, wo jede literarische Erklärung versagt. (Daß man den Allerweltsrückgriff auf die mündliche Überlieferung dem Beobachten und Herausarbeiten der schriftstellerischen Vorgänge vorgezogen hat, ist nichts als Destruktion mühsam begonnener und weit getriebener Forschungsarbeit gewesen. In dieser Hinsicht hat die Formgeschichte auf die jüngere Generation verderblich gewirkt. Der Tatbestand der synoptischen Evangelien schreit es heraus, daß sie aus Benutzung und Bearbeitung zusammenhängender Schriftwerke entstanden sind. Die Aufhellung dieses eigentlichen literarischen Entstehungsvorganges ist die erste und dringendste Pflicht der Forschung. Auch dafür hat Haenchen nicht mehr den Sinn.)

Die wesentlichste Auswirkung dieses dritten Forschungsgrundsatzes bezieht sich auf die drei greifbar vor uns stehenden Schriftsteller selbst: den Redaktor von Markus und die Urheber von Lukas und Matthäus. Jede Lösung der synoptischen Frage steht unter der Bedingung, das schriftstellerische Verfahren von Markus R, Lukas und Matthäus in genau und individuell durchbestimmten Vorstellungen zu erfassen. Und das gilt, vor allem bei Lukas und Matthäus, doppelt und dreifach von dem grundlegenden Teil ihres Verfahrens, von der besonderen Art der Vorlagenbenutzung und Quellenbewertung. Hier habe ich die tastende Sonde immer wieder von neuem angelegt und nicht geruht, bis mir von jedem der drei Autoren ein auf kontrollierbare Beobachtungen gegründetes, mit sich einhelliges, von den beiden anderen Bildern unterschiedenes Bild ihres literarischen Verhaltens erwachsen war. Wenn man den Rahmen des, was bei einem stark kompilierenden Schriftsteller in der Vorlagenbenutzung möglich und üblich ist, sich klar zu bestimmen vermag, dann ist man vor vielen verlockenden Irrgängen der wissenschaftlichen Phantasie von vornherein bewahrt und hat zugleich einen sicheren Wegweiser zu fruchtbaren neuen Beobachtungen. Wer mit den üblichen verschwommenen Bildern der drei evangelischen Schriftsteller arbeitet und die dadurch gegebene goldene Freiheit zu Vermutungen ausnutzt, bewegt sich also auf einem Felde, auf dem ich eine Diskussion nicht führen werde.

Viertens halte ich auf folgenden Forschungsgrundsatz: sämtliche in der synoptischen Analyse angesetzten Vorgänge und Schriftwerke von der ersten evangelischen Erzählung bis hin zu unseren Evangelien müssen sich, und zwar in engem Zusammenhang mit der

uns bekannten Geschichte der zwei bis drei ersten christlichen Generationen, zu einem in sich geschlossenen, historisch glaubhaften Prozesse der Evangelienbildung zusammenschließen lassen. Das Ziel und Ende der synoptischen Analyse darf nicht ein Haufe von Schriftwerken und Vorgängen sein, deren Zusammenordnung zum geschichtlichen Bilde und Einsenkung in die Realität der Geschichte dunkel und willkürlich ist. Es muß eine Frühgeschichte des Evangeliums erarbeitet werden, die mit den wesentlichen Momenten, Stufen, Bewegungen der ersten christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte in klarem inneren Verhältnis steht. Dieser — einst von Ferdinand Christian Baur so streng vertretenen und sehr mit Unrecht heut oft vernachlässigten — Forderung liegt eine bestimmte methodische Einsicht klassischer deutscher Geschichtsforschung zugrunde: da alle Quellen selber Erzeugnis des Geschichtsprozesses sind, haben sich die Ergebnisse der Quellenanalyse und -kritik stets in der Rekonstruktion des Geschichtsprozesses zu bewähren, der die Quellen samt ihren Werdestufen so, wie sie in der Analyse und Kritik sich darstellen, als entsprechende Momente seines lebendigen Werdens hervorgebracht hat.

Wer diesen vierten Forschungsgrundsatz richtig durchführen will, muß ihn — was Baur bekanntlich nicht gelang — mit dem dritten richtig kombinieren. D. h. er muß einen Blick, ein Gespür dafür haben, wie sich in der historischen Individualität zufällige Momente mit notwendigen, lokale und personelle mit allgemeinen und ideellen zur Einheit des Lebens und Werdens durchdringen. Der große allgemeine spannungsreiche Prozeß der frühen christlichen Geschichte, mit dem die Frühgeschichte des Evangeliums notwendig verbunden ist, ist das Hinüberwachsen des christlichen Glaubens vom palästinisch-jüdischen Boden auf den hellenistisch-heidnischen des römischen Imperiums. Dieser Prozeß stellt sich dar zugleich als der Wechsel des Sprachbodens, der Ursprung zahlreicher theologischer und kirchlicher Wandlungen und Gegensätze und der Übergang von einem kleinen Kreise persönlich ergriffener Zeugen der Geschichte Jesu zu einer kommenden Weltkirche, die Jesus als ihren göttlichen Erlöser und Richter kennt und heilige Überlieferung und Ordnung zu wahren hat. Mit all den angegebenen Momenten dieses Prozesses ist die Frühgeschichte des Evangeliums nachweislich verbunden, sie alle haben ihren Niederschlag gefunden in den jeweils durch besondere Umstände oder gar einzelne Personen veranlaßten Bildungen dieser Frühgeschichte, angefangen von einem ersten Evangelium bis hin zum spätesten der Synoptiker, zu dem alles brauchbar Erscheinende sammelnden, auslesenden, sowie es in einheitlicher Redaktion

glättenden und zusammenfügenden Matthäus. Es kam darauf an, jegliche sich in der Analyse erschließende Bildung in ihrer historischen Individualität so zu charakterisieren, daß sie als eine einmalige zufällige Wirklichkeit zu diesem Geschichtsprozesse mit allen seinen Momenten ein zu Ende definiertes Verhältnis gewann.

Ich bin, angewidert von den mancherlei luftigen, nirgends fest in die frühe Kirchen- und Dogmengeschichte eingesenkten Gespenstern, die in der synoptischen Kritik umherflattern, in dieser Rekonstruktion der Frühgeschichte des Evangeliums bis zu den äußerst möglichen Grenzen des Erkennbaren gegangen. Es schien mir wichtig und wertvoll, zu zeigen, daß die von mir analytisch gewonnenen Ergebnisse sich einer individuellen Charakteristik sowie historisch-geographischen und historisch-theologischen Bestimmungen leicht öffnen. Es wäre ein Kleines gewesen, bei der Wiederherstellung der Frühgeschichte des Evangeliums einige Schritte vorher still zu halten und so ein weniger angreifbares, dafür aber auch blasseres, unanschaulicheres Bild zu liefern. M. E. hätte ich mich damit der letzten und höchsten Pflicht des Historikers entzogen. Der Historiker soll nicht bloß einzelne Data vergangnen Lebens sicherstellen, sondern diese Data auch als Ausdruck des vergangnen Lebens, den erhaltenen Spuren nachtastend, vergegenwärtigend interpretieren. Erst dann kann eine Analyse als gelungen gelten, wenn ihre Ergebnisse sich einer solchen nachverstehenden Interpretation durch den das geschichtliche Werden zeichnenden Historiker fügen. Daß wir in der synoptischen Frage so viele Analytiker und so wenige Historiker haben, das ist einer der Notstände der synoptischen Forschung. Wer bei solchem Notstande den vierten Forschungsgrundsatz wirklich als letzte Probe aller analytischen Vermutungen zu Ehren bringen will, der muß in der Bestimmung des historischen Prozesses und seiner Glieder schon das äußerst Mögliche wagen.

II.

Es kommt mir nun darauf an, den von mir innerhalb dieser Forschungsgrundsätze erarbeiteten Standpunkt näher zu charakterisieren und die entscheidenden Grund- und Angelpunkte meiner Analyse und Rekonstruktion selbst anzugeben. Ich wähle dazu den Weg, daß ich mein Verhältnis zur klassischen deutschen synoptischen Forschung näher bestimme, von deren Höhe wir im letzten Menschenalter bei allen fruchtbaren und schönen Beobachtungen und Entdeckungen im einzelnen Schritt um Schritt herabgeglitten sind, dem Chaos entgegen. Ich stelle aber, durch Glossen Haenchens veranlaßt, eine Vorbemerkung voran.

Die Darstellungsform, die ich in der Frühgeschichte des Evangeliums für meine Ansicht gewählt habe, ist frei von jeder Rücksicht auf zweckmäßige Einführung, Überredung usw. Ich habe ein dem Forscher dienendes Werkstück hingestellt, dessen Teile und Abschnitte (vom Anfang des ersten bis zum Ende des zweiten Bandes) grundsätzlich miteinander gleichzeitig sind. Für die gewählte Form sind folgende

Rücksichten maßgeblich gewesen. Einmal, das Buch sollte dem Leser die Wege des Studiums nicht vorschreiben, sondern ihm freieste Bewegung gestatten. Das ging nur, wenn es sich der Form eines Kommentars möglichst anglich. Der Leser findet, ohne jeweils durch das ganze Buch hindurch sich Einzelbemerkungen zusammenlesen zu müssen, meine Analyse und Beurteilung des einzelnen Abschnitts, der einzelnen Geschichte, des einzelnen Schriftwerkes jeweils, in klarem Bilde an einer leicht zugänglichen Stelle ausgesprochen. Das zwang mich zur Form der Einzelerklärung von Abschnitten und Geschichten unter Zugrundelegung zunächst des Markus, dann des Lukas nebst anschließender Überschau über Matthäus. Unbequemlichkeiten können so höchstens bei der Benutzung als Matthäuskommentar erwachsen. Dafür ist die Analyse jeder Perikope durchschnittlich bei demjenigen Synoptiker erfolgt, bei dem sie ihre ursprünglichste oder doch geschichtlich belehrendste Gestalt hat. Das Allgemeine aber ist in den zusammenfassenden Überblicken deutlich ausgesprochen. Sodann, der Forscher sollte auf die bequemste nur denkbare Weise Einzelbeobachtungen, Gesamtanschauung und Einzeldurchführung zusammengestellt bekommen, so daß er den vergleichenden Weg hin und her beliebig oft zu nehmen in der Lage ist. Dabei sollte ihm jeder Ballast erspart bleiben, weshalb kritische Polemik gegen andre, sowie Erörterung von schließlich doch von mir abgelehnten Möglichkeiten auf ein Minimum sich beschränkt. Das Buch hat dadurch etwas thesenartiges gewonnen. Von der Mühsal, mit der ich mir den Weg der Analysen gebahnt habe, ist nichts mehr zu spüren. Allein so war es mir möglich, den Stoff auf zwei Bände mit zusammen etwa 720 Seiten zusammenzupressen. Bei alledem rechne ich nun freilich auf solche Kritiker, die das Ganze des Werkes im Auge behalten und vergleichend hin und her zu lesen wissen. Eine Beurteilung meiner Markusanalyse unter Absehen von meiner Lukasanalyse z. B. hat für mich nur den Wert der Feststellung, dem Beurteiler seien auf Grund seines bisherigen Denkens meine Thesen so befremdend, daß er eine Nachprüfung aus dem Ganzen heraus sich zu ersparen entschlossen sei. Eine solche Willenserklärung nimmt man hin; daß sie auf einen etwa Eindruck macht, steht nicht zu erwarten. Natürlich leistet die gewählte Darstellungsform dem Sichverhaken des auf das Ganze nicht achtenden Beurteilers in Einzelfragen und Kleinanalyse gewissen Vorschub: mein Schutz aber gegen alle von daher kommenden Mißverständnisse ist allein der, daß ich die Wechselbeziehung des Einzelnen und des Ganzen immer wieder in Erinnerung bringe. Die Klage Haenchens, daß ich mein Buch nicht in isolierte und bequem auffaßbare Beweisgänge für einzelne Thesen zerlegt habe, beantworte ich also mit der Bemerkung, daß mir in der synoptischen Frage isolierte Beweisgänge für Einzelthesen etwas Irreführendes zu enthalten scheinen.

Doch nun aber zur Sache selbst. Ich habe folgende an die Zweiquellentheorie sich anschließende Thesen als selbstverständlich bewiesen und einer Erörterung nicht mehr bedürftig vorausgesetzt: 1. Matthäus und Lukas haben unter ihren Vorlagen beide eine Gestalt des Markus gehabt. Matthäus hat dabei zweifellos unseren Markus in einer textlich nur durch das Fehlen weniger Glossen abweichenden Gestalt benutzt und ihm in den entsprechenden Abschnitten seines Evangeliums fast überall etwaigen anderen Vor-

lagen vorgezogen. Bei Lukas dagegen bleiben sowohl hinsichtlich der benutzten Markusgestalt als auch hinsichtlich der Bevorzugung vor anderen Vorlagen Fragen im Reste, die eine runde Auflösung noch nicht gefunden haben. (In dem starken Empfinden dieser Fragen und in dem Bemühen, sie klar aufzulösen, läge dann der erste Unterschied meiner synoptischen Lösung gegen die ursprüngliche Gestalt der Zweiquellentheorie.) 2. Matthäus und Lukas haben über Markus hinaus eine letztlich gemeinsame schriftliche Vorlage (Q), deren Wortlaut und auch deren Abschnittfolge zum Teil durch Vergleich der beiden noch feststellbar ist. Dabei gehen, abgesehen von einigen dunklen und der Erklärung noch bedürftigen Stellen, beide Evangelisten letztlich auf die gleiche griechische Übersetzung dieser ursprünglich aramäisch verfaßten Vorlage zurück. (In der nähern Bestimmung dieses Q liegt dann der zweite, gleich noch näher zu erläuternde Unterschied meiner synoptischen Lösung gegen die Zweiquellentheorie.) Alle Einwände gegen die so genauer umgrenzten beiden Thesen halte ich einer wissenschaftlichen Diskussion nicht für wert.

Nur einem so großen und originellen Theologen wie Schlatter konnte die eigensinnige Schwäche, sich gegen diese offenbare Doppeltatsache zu verschließen, allenfalls nachgesehen werden, obwohl sie auch bei ihm die Entstellung aller historischen Aussagen über Jesu Wort und Geschichte mit sich gebracht hat.

Mit diesen beiden Grundthesen ist nun auch für den größeren Teil sowohl des Matthäus wie des Lukas bewiesen, daß sie auf Benutzung und Verknüpfung älterer evangelischer Schriftwerke beruhende Evangelien sind. Die Aufgabe aber, von diesen Grundeinsichten aus zu einer vollständigen Erhellung der Frühgeschichte des Evangeliums vorzudringen, ist vom Boden der Zweiquellentheorie aus bisher nicht gelöst worden. Schon zu H. J. Holtzmanns Lebzeiten hat sie sich bei dem Versuch dazu in einzelne Aporien und Widersprüche verwickelt. Dazu kommen eine Reihe von neuen Entdeckungen und Beobachtungen aus den letzten vierzig Jahren. Ich stelle eine Reihe von Punkten heraus als maßgeblich für die Nötigung, einen neuen Versuch zur Lösung der synoptischen Frage zu unternehmen.

Erstens. Es ist mindestens seit Wellhausen und Ed. Meyer nicht mehr zu bezweifeln, daß unser Markus kein ursprünglicher Wurf ist, sondern eine verwickelte Vorgeschichte hat. Nur wo dies Markusfragmal gelöst wird, kann von einer wirklichen Lösung der synoptischen Frage gesprochen werden. Es ist aber nicht möglich, die Markusanalyse unter Absehen vom Ganzen der synoptischen

Frage zu vollziehen (dies ist der Fehler, an dem z. B. Thiel gescheitert ist). Die Zusammensetzung und Vorgeschichte unseres Markus und das Rätsel der Markusbenutzung des Lukas müssen im Zusammenhang miteinander geklärt werden.

Zweitens. Der Unbegriff einer Redequelle oder Spruchsammlung ist aufzugeben. Wenn es Q überhaupt gegeben hat (und daran zu zweifeln, ist angesichts des literarischen Befundes lächerlich), dann ist es ein richtiges Evangelium mit Passions- und Ostergeschichte gewesen. Dies Evangelium Q aber darf nicht, wie das Vorurteil der klassischen deutschen synoptischen Forschung meist wollte, als älteste und verläßlichste Überlieferung genommen werden. Es enthält — wie vor allem Wellhausen klar gemacht hat — gegen Markus sekundäre und erst in den sechziger Jahren entstandene Stücke. Das Redegut der Evangelien, das in so starkem Umfange auf Q zurückgeht, ist nach allen uns zugänglichen Beobachtungen stärkerer Verformung und Bereicherung ausgesetzt gewesen als der Bestand an Geschichten; die umgekehrt lautenden Urteile sind irrig.

Drittens. Der schwache Punkt der großen deutschen Vertreter der Zweiquellentheorie ist die Lukasanalyse gewesen. Man muß unumwunden zugeben, einmal, daß Lukas eine andere Gestalt des Markus benutzt hat als die unsere; sodann, daß das reiche Vorkommen von Stileigentümlichkeiten, die dem glänzenden hellenisticsh geprägten autor ad Theophilum gehören, nur für sprachliche Bearbeitung der fraglichen Abschnitte durch diesen Autor und nichts gegen ihre Herkunft aus Vorlagen beweist; endlich, daß Lukas außer seinem Markus und Q noch eine dritte Vorlage, ein abseits der kirchlichen Hauptüberlieferung stehendes sehr eigenartiges Evangelium benutzt hat, welches von Matthäus entweder nicht gekannt oder verworfen worden ist. Unter diesen drei Voraussetzungen muß es nun möglich sein, eine Lösung des synoptischen Fragmals zu finden, die in das Verfahren des Schriftstellers Lukas Plan, Sinn und Zusammenhang bringt und damit über die Rätsel und Verlegenheiten der Zweiquellentheorie hinsichtlich des Lukas hinausführt.

Viertens. Es war ein Fehler, daß die deutsche Forschung wider die Matthäus abwertende ursprüngliche Einsicht der Zweiquellentheorie so stark zur Schätzung des Matthäus als des das Altertümliche aus Q am vollkommensten widerspiegelnden Evangelisten zurücklenkte. Matthäus ist vielfach von einer den Redestoff weit über Q hinaus verformenden und erweiternden, dem Lukas noch unbekannten späten Sondervorlage abhängig. Er muß als eine künstliche und vom Ursprünglichen am weitesten abliegende kirchliche Schlußredaktion des synoptischen Stoffs verstanden werden.

In diesen vier Punkten stellte sich mir auf Grund eigner Beobachtungen und Versuche das Ergebnis aus dem chaotischen Zersetzungsprozesse dar, dem die Zweiquellentheorie im letzten Menschenalter ausgesetzt gewesen ist. (Auf die Ausgrenzung des mir persönlich eigenen Moments in diesem Fazit kommts hier nicht an.) Von da aus habe ich nun, unter bewußtem Anschluß an die Methoden der klassischen deutschen synoptischen Forschung mich darin versucht, eine den unter I angegebenen strengen Forschungsgrundsätzen gemäße neue Lösung der synoptischen Frage zu finden, die nicht mehr bedroht ist von den Verlegenheiten und Unklarheiten der alten Zweiquellentheorie. Die zahlreichen eignen Beobachtungen zur Komposition des Markus und Lukas allein halfen mir dabei noch nicht weiter. Es kam darauf an, die Einsicht zu gewinnen, von der aus sie geordnet und beurteilt werden konnten, die also als Schlüssel zum Ganzen brauchbar war. Die konnte nun allein das schriftstellerische Verfahren des Lukas betreffen. Ich entschloß mich daher experimentierend zu folgenden Annahmen:

1. Der von Lukas benutzte Markus ist weder der ursprüngliche (Mc I) noch unser heutiger, sondern eine zwischen beiden liegende Gestalt (Mc II), die als stark korrigierte Umarbeitung und Erweiterung des ursprünglichen Markus sowie als Grundlage zu unserm heutigen Markus verstanden werden muß. (Daß Lukas unsern Markus nicht benutzte, schien mir durch andere schon bewiesen. Daß er auch den ursprünglichen nicht benutzte, zeigen die zahlreichen Stellen, an denen er von den Dubletten innerhalb unsers Markus gerade die sekundäre und spätere bevorzugt. Daß Mc II kein selbständiges Werk, sondern eine erweiterte Umarbeitung von Mc I war, zeigt die Markusanalyse an vielen Stellen.)

2. Das von Lukas benutzte Q ist nicht die einfache Übersetzung des aramäischen Q ins Griechische, sondern eine nachträglich erweiterte Bearbeitung (Lc I) eben dieser Übersetzung. (Allein mit dieser Annahme ließ sich die Verbindung von gewissenhafter Treue und scheinbarer Willkür im Verhältnis des Lukastextes zu Q auf das folgerichtige Verhalten eines Schriftstellers zurückführen. Allein mit dieser Annahme war auch eine Rekonstruktion der andern abseitigen Vorlage des Lukas (Lc II) möglich, sofern man nun zu ihr durchaus nicht passende Abschnitte, die an Q-Stücke dicht angeschlossen waren, bei Matthäus aber dennoch fehlten, nicht Lc II zuzuweisen gezwungen war, sondern sie auf die Q-Erweiterung Lc I zurückführen konnte.)

3. Die starke Abweichung des Lukas von Markus und Matthäus in der Leidens- und Ostergeschichte kann allein so erklärt werden,

daß er hier seiner abseitigen, dem Markus fremden und von Matthäus entweder nicht gekannten oder verworfenen Sondervorlage Lc II mit starkem Vorzuge folgt.

Gemäß diesen drei Annahmen versuchte ich dann sowohl die Analyse des Markus als die des Lukas, beidemal unter stetem Matthäusvergleich, zu ordnen, klären, abzuschließen und dann zu einer durchgeführten Gesamtlösung der synoptischen Frage, einer Rekonstruktion der Frühgeschichte des Evangeliums vorzustoßen. Die Erkenntnisse, zu denen ich auf diesem Wege geführt worden bin, liegen in den beiden Bänden meines Werkes nun vor den Augen des Lesers. Entscheidend dafür, daß in der Verbindung jener drei Annahmen tatsächlich der Schlüssel zur Gesamtfrage gefunden war, ist mir selbst ein nicht übertragbares Erlebnis gewesen: die wunderbare Leichtigkeit, mit der sich auf diesem Wege die sperrigsten und störendsten Beobachtungen einem Gesamtbilde einordnen ließen, und mit der nun in den dunkelsten Stellen und verworrensten Rätseln der Forschung eine Erklärung, die die Grundlösung bestätigte, sich anbot. Sachlich läßt sich das Gewonnene wohl so ausdrücken: Die Markusanalyse und die Lukasanalyse ließen sich in guter Übereinstimmung miteinander so vollziehen, daß folgerichtige und klare Bilder vom Verhalten sowohl der Markusredaktion wie unsers Schriftstellers Lukas entstanden. Die dabei sich ergebenden Vorlagen und Vorgestalten aber waren mit hinreichender Deutlichkeit historisch-individuell bestimmt, und die Matthäusanalyse bedurfte nur noch einer einzigen weiteren Hilfsannahme, um sich gleichfalls zu folgerichtigen geschichtlichen Bildern verdichten zu lassen und sich mit den übrigen Analysen zur Gesamtlösung zusammenzuschließen.

Ebenso überzeugend und die Lösung noch einmal bestätigend war die aus diesen Analysen erwachsende Beurteilung der Überlieferungsgeschichte. Keine der bisherigen synoptischen Theorien hatte ein klares Ergebnis gebracht hinsichtlich des starken Schwankens, das die überlieferten Worte und Geschichten für Jesu Verhältnis zur ATlich-jüdischen Welt zeigten. Die der ATlich-jüdischen Religion wesentlich fremde, von den jüdisch-kirchlich Gesonnenen und jüdisch-kirchlich Frommen schroff abgelehnte Art des Evangeliums und eine zweifellos zum Teil über das Formale hinausreichende Bedingtheit von Jesu Denk- und Sprechweise durch altes Testament und jüdische Hoffnung, ja pharisäische Reflexion, sie gingen in dem Gesamtkomplex der synoptischen Überlieferung ohne eigentlichen Ausgleich nebeneinander her; und irgendeine deutliche Beziehung dieses Gegensatzes auf die Weiterbildung und Umbildung des Worts und der Geschichte Jesu war — nach dem Baurs Lösung der synop-

tischen Frage mißlungen war — nicht erarbeitet worden (innerhalb der älteren Zweiquellentheorie war das auch unmöglich). Die Interpretation von Jesu Verhältnis zur ATlich-jüdischen Religion mußte also mehr auf Grund eines intuitiven Urteils des Forschers für das Echte und Bedeutsame erfolgen. Und hier ergab sich nun für mich — ungesucht, und darum desto wirksamer — der wesentlichste historische Fortschritt meiner Analyse und Rekonstruktion. Der Einfluß der palästinisch-judenchristlichen Gemeinde, vor allem der der zweiten christlichen Generation, auf die Überlieferung von Jesu Wort und Geschichte ließ sich im Werden und Wandel der Frühgeschichte des Evangeliums deutlich sichtbar machen und umgrenzen. Keiner, der auch nur die Grundzüge meiner Lukas- und Matthäusanalyse annimmt, kann zweifeln, daß die Stilisierung im Geschmack ATlicher Poesie und Rhetorik und die Nähe zur Sprech- und Denkweise des besseren Rabbinentums dem Worte Jesu erst nachträglich, größtenteils erst auf dem Wege von Q zu Matthäus, aufgeprägt worden ist. Was F. C. Baur mit seinem mißglückten Versuch zur synoptischen Frage erstrebte, was andere Forscher nur genial-intuitiv und darum nicht durchschlagskräftig und nicht in genauer Durchführung erfaßten, das findet in meiner Analyse und Rekonstruktion nun seine Bestätigung und genauere Bestimmung. Der Einfluß judenchristlicher Denk- und Sprechweise auf das Bild der zweiten christlichen Generation von Jesu Wort und Geschichte läßt sich erkennen und ebenso wie die übrige legendäre Weiterbildung der Überlieferung mit großer Sicherheit ausschalten.

Daß Haenchen von dieser Seite meiner Arbeit gar nichts gemerkt hat, hat mich fast am meisten gewundert. Dabei scheint es mir die dringendste Aufgabe unserer Evangelienerklärung zu sein, die judenchristlichen Verformungen des Worts und der Geschichte Jesu nach methodischen, dem Belieben des Forschers entzogenen Gesichtspunkten zu bestimmen und auszuscheiden.

III.

Von dieser ganzen beziehungsreichen Arbeit hat E. Haenchen nur einen Ausschnitt sich vorgenommen: meine Wiederherstellung von Mc I und meine Beurteilung dieses Mc I als des ältesten Evangeliums, das letztlich auf Petrus zurückgeht, von Bedürfnissen und Überzeugungen der Gemeinde noch nicht so wie die späteren Bildungen verfärbt ist und den Anfangspunkt der evangelischen Geschichte darstellt. Diesen Ausschnitt glaubt er als eigentlichen Grund- und Zielpunkt meiner Arbeit ansehen und demgemäß isoliert behandeln zu dürfen. D. h.: das subjektive Interesse, das er als Pole-

miker an einem der mir erwachsenen Ergebnisse meiner Arbeit nimmt, hat ihn die weit umfassenderen Zielsetzungen meiner Arbeit ignorieren lassen. Die Wahrnehmung, daß solche Isolierung eines Teilfragmals den methodischen Bedingungen meiner Analyse widerspricht, fällt nur insofern in seinen Blick, als er über meine Unterlassung einer isolierten Beweisführung für diese Grundthese klagt.

Doch es sei. Man nehme von Haenchen die Absicht fort, ein Urteil über mein Gesamtwerk zu fällen, und schreibe ihm die begrenztere zu, die angegebene Teilfrage kritisch zu erörtern. Ein Kritiker, der das auf fruchtbare Weise tun wollte, hätte hinsichtlich Mc I zwei Momente klar zu unterscheiden, die bei Haenchen durcheinander gehen: erstens die Textwiederherstellung, wie sie sich bei mir ergibt, samt den bei ihr angewandten leitenden Verfahrensgrundsätzen, und zweitens die geschichtliche Beurteilung des so wiederhergestellten Mc I als des letztlich auf Petrus selbst zurückgehenden ältesten Evangeliums. Es könnte an sich gut sein, daß ich im ersten den ungefähr richtigen Weg eingeschlagen und beim zweiten fehlgegriffen hätte; umgekehrt würden auch Mängel nach der ersten Seite noch nicht das nach der zweiten Gesagte widerlegen. Man gestatte mir, daß ich mich an diese Unterscheidung halte, und zunächst sehe, was Haenchen zur ersten Frage, die für mich die grundlegende ist, beigetragen hat.

Es sind drei Geschichten, in denen Haenchen meine literarische Analyse beispielhaft anficht. Mc 1 40-45 2 1-12 5 1-20. Sie sind erstens so gewählt, daß bei den beiden ersten von ihnen das Verhältnis Markus-Lukas überhaupt keine Rolle spielt, da Mc II und unser Markus so gut wie zusammenfallen, in der dritten aber bei immerhin recht großer Ähnlichkeit von Mc II und unserm Markus nur an einem Punkte sich eine sichere Spur für abweichenden Text des lukanischen Markus ergibt. Sie sind zweitens so gewählt, daß die zweite nach Haenchens eigenem Urteil auch bei seiner anderen Analyse in meine Art der literarischen Schichtenzerlegung einfügbar wäre, die erste und dritte aber zu den schwierigsten und dunkelsten Markusgeschichten gehören, die man in jedem Falle erst am Schlusse seiner Gesamtanalyse einigermaßen zu beurteilen sich getrauen wird. (Die Zusammenfassung der Einzelbeobachtungen zum Gesamtbilde ist Mc 1 40 ff 5 1 ff. besonders schwer; Haenchen weiß aus meinem »Jesus« 1939, daß ich gerade bei diesen beiden Geschichten im Einzelurteil geschwankt habe.) Was bei dieser Art, die Beispiele zu wählen, ganz unausbleiblich flach fällt, ist die kritische Darstellung und Nachprüfung meiner analytischen Grundsätze und meiner Beziehung der Markusanalyse auf das Ganze der synoptischen Frage. Übrig bleiben

Einzelbemerkungen zu der Frage, ob ich mich nicht in der Analyse an dem und jenem Punkte geirrt habe. Daß keine dieser drei Geschichten, für sich allein genommen, geeignet ist, hinsichtlich des Markus mehr zu beweisen, als daß er ein geschichtetes und überarbeitetes Schriftwerk sei, das weiß ich ebenso gut wie Haenchen. Haenchen aber dürfte seinerseits zugeben müssen, daß auch bei Mc 1 40 ff 5 1 ff. Abweichungen in der Beurteilung der Schichtungsverhältnisse noch nichts austragen für die literarische Gesamtanalyse des Markus als ein Teilgebiet des synoptischen Fragmals.

Ich greife nun die wenigen Punkte heraus, wo Haenchen sich eines Appells an meine eigenen analytischen Grundsätze bedient, denen ich widersprochen haben soll. Mc 5 3 sehe ich die Mc I-Worte »Der hauste in den Gräbern« als in Mc II, dem Markus des Lukas, gestrichen an und fasse die Worte Lc 8 27 »Der hatte keine Kleider an und blieb in keinem Hause, sondern in den Gräbern« als teils aus Mc 5 2 Mc II (»aus den Grabmälern«), teils aus der Gesamtgeschichte von Lukas selbst herausgesponnen; Haenchen dagegen weiß, daß Lukas damit Mc 5 3 wiedergibt. In Mc 5 12 halte ich die Ergänzung zu »Laß uns in die Säue«, nämlich »daß wir in sie fahren«, für einen dem Markus des Lukas unbekannten Zusatz der Redaktion und nehme in Lc 8 33 »daß er ihnen erlaubte, in jene zu fahren« die unterstrichenen Worte für eine gute griechische Wiedergabe des ungriechischen latinisierenden Worts, das Mc 5 12 für »lassen« gebraucht ist: Haenchen dagegen will unbedingt, daß das Wort »fahren« dem Lukas aus Mc 5 12 zugekommen ist. Ich werde um solche Dinge nicht streiten: in ihnen muß jeder seinem eigenen Genius folgen. Was wäre aber bewiesen, wenn man da Haenchen gegen mich recht gäbe? Genau dies, daß der Markus des Lukas in Mc 5 3 um sieben aus Mc I stammende, in Mc 5 12 um vier griechische Worte länger wäre, als ich dachte, und daß man dafür vielleicht in Mc 5 2 drei griechische Worte (»aus den Grabmälern«) erst an R zu geben hätte. Was in aller Welt würde das nun ausmachen für die Frage, ob meine Analyse der Geschichte im Ganzen zutrifft? Ich denke: nichts. Und doch ist es nun — abgesehen von der keine Kritik an mir bedeutenden Bemerkung, daß man für Mc 1 40 ff. sich Lukas gut und gern als unsern Markustext benutzend denken könne —, das Ganze, was Haenchen hinsichtlich des Verhältnisses Markus-Lukas gegen mich beibringt. Er betont freilich, daß er nur mit Beispielen arbeite; aber er wird ja wohl nicht gerade die schwächsten, die er hatte, ins Feld geführt haben.

Haenchen wird sagen: seine Haupteinwände literarischer Art bezögen sich nicht auf solche Dinge, sondern darauf, daß ich für

Mc I unverständliche und unmögliche Geschichten erhielte und für Mc II ein vollständig unglaubhaftes Verhalten ansetzen müsse; unter diesem Gesichtspunkt habe er auch die Beispiele gewählt. Insbesondere findet er es unverständlich oder unmöglich, daß ein Aussätziger mit Bitte um Reinerklärung zu Jesus kommt und abgewiesen wird, daß Jesus einem Heilung Begehrenden mit dem Vergebungswort geantwortet haben soll, daß in der Begegnung eines Tobsüchtigen (Dämonischen) mit Jesus von dessen Dämonenaustreibung nicht unmißverständlich erzählt gewesen sein soll. Ja, auffallend finde ich alle diese Züge auch. Aber, das ist eben die Frage: ob diese von der Norm abweichenden Berichte nun als ungeschichtlich und zwei von ihnen sogar als innerhalb evangelischer Erzählung undenkbar gelten müssen. Ich glaubte, sie als sinnvolle geschichtliche Erinnerung erklären zu können. Hier kommt bei Haenchen eben die von der Formgeschichte vielfach erzeugte Voraussetzung durch, die das vom Typus Abweichende weder als geschichtlich noch als in ursprünglicher Erzählung möglich gelten läßt. Ich habe umgekehrt an der Kritik historischer Legendenbildung gelernt, daß (wenn solche Erzählungen einen geschichtlichen Kern haben) das Typische, innerhalb ihrer Gattung zu Erwartende allermeist die sekundäre Abplattung des wirklichen Geschehens ist, und daß das ursprüngliche Geschehen oft etwas überraschend Besonderes, dem Vorausbilde und der Urteilsnorm Auffallendes an sich hat. Die nivellierende Tendenz der alles nach dem Typus regelnden Betrachtung ist die Wurzel jener unsinnigen Erstreckung des historischen Zweifels, die es leugnet, daß uns die Evangelien historisch verläßliche Erkenntnis von Jesu Wort und Geschichte vermitteln können. Was aber das unglaubhafte Verhalten von Mc II anlangt, der die erste und dritte dieser Geschichten nach mir umwandelte, so weiß ich nicht, wo ich es suchen soll. Beim Aussätzigen z. B. wäre sein Verhalten doch einfach durch die Voraussetzung bestimmt: diese Geschichte von Mc I muß falsch und lückenhaft erzählt sein, denn Jesus der Heiler kann gar nicht, noch dazu mit solcher Härte, die Bitte eines Kranken abgewiesen haben. Aus dieser Voraussetzung ergab sich dann eine Heilungsgeschichte, in der die befremdlichen Züge aus Mc I umgedeutet waren. Das ist doch wahrlich ein bei Legendenbildung nicht seltener, ich möchte fast sagen: ein typischer Vorgang.

Soviel von Haenchens Beweisführung gegen meine Wiederherstellung des Textes von Mc I. Ich bin gewiß selbst der Überzeugung, daß so mancher Fehler in ihr an den Tag kommen wird. Auch wird in den ersten beiden Kapiteln, den schwierigsten der ganzen Analyse, es mancher gewiß vorziehen, eine stärkere Zerstörung von Mc I durch

Mc II, als ich angesetzt habe, für wahrscheinlich zu halten, und wird so in diesen beiden Kapiteln nur Bruchstücke von Mc I noch für abgrenzbar halten. Mag sein: aber selbst zu einer so eingeschränkten aphoristischen Kritik an meinen Sätzen bedarf es stärker Gewappneter, als Haenchen mir entgegenschickt.

Aber da ist nun noch die zweite der beiden großen Fragen eines idealen Kritikers, die ich oben unterschieden habe: ob meine Einschätzung von Mc I als eines Berichts von echtem Erlebnisgehalte denn angesichts meiner eignen Textwiederherstellung aufrechtzuerhalten ist. Hier führt Haenchen gegen mich an, daß die Speisungsgeschichte Mc 8, die nach mir — im Rahmen der Situation von Mc 6 32 ff. — zu Mc I gehört, sich nicht als einen Erlebnisbericht des Petrus wiedergebend verstehen lasse.

Ich habe mich zur Geschichtlichkeit der Speisung nicht geäußert, da mir H. J. Holtzmann über die der Speisungsgeschichte zugrunde liegende echte geschichtliche Erinnerung schon das Nötigste — und zu mehr hätte ich sowieso nicht Raum gehabt; ich habe vieles mir an sich Wichtige unterdrücken müssen — gesagt zu haben schien. Aber ich will es nun nachholen.

Niemals, auch bei Abfassung meines Buches nicht, ist es mir ein Bedürfnis gewesen, so wie Haenchen in seinem Aufsatz nachzurechnen. Daß die Geschichte Mc 8 1-10 in ihren Angaben wortwörtlich genommen ein Wunder ist, sieht man auch so. Aber Zweierlei hat mir von je, noch ehe ich irgendein Ergebnis meiner Markusanalyse hatte, festgestanden. Erstens, die Speisungsgeschichte ist so originell, daß sie keine Nachbildung der die Erzählung leicht färbenden alttestamentlichen Viertelsanalogien sein kann: es liegt ihr echte geschichtliche Erinnerung zugrunde, die Erinnerung an den Tag, mit dem Jesus von seiner öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa schied. Zweitens, Speisungsgeschichte und urchristliche Mahlfeier hängen miteinander zusammen. Und zwar nicht nur so, daß die Speisungsgeschichte, vor allem in ihrer spätern Ausgestaltung Mc 6 35 ff., nach solchen Mahlfeiern stilisiert weitererzählt wird; sondern erst recht in dem umgekehrten Sinne, daß das urchristliche Mahl allein aus der Erinnerung an die Speisung in Galiläa nach seiner geschichtlichen Entstehung begreiflich wird. Wurde ich dann wie jetzt von Haenchen mit dem Wunder bedrängt, so antwortete ich in der Tat nach Haenchens Vermutungen: Einmal, das Wunder hängt an den Zahlenangaben, die man wie in jedem antiken Bericht grundsätzlich als subjektive Impression, wenn nicht gar als symbolisch zu werten hat. Sodann, es versteht sich von selbst, daß die Tat Jesu, von seinem geringen Vorrat an die Schar auszuteilen, die Menschen zur

gegenseitigen Aushilfe gebracht hat; auch beim urchristlichen Mahl war das in kleinen Brocken verteilte eigentliche Segensbrot nicht die ganze Mahlzeit, die vielmehr ohne die alles Mitgebrachte miteinander teilende Liebe nicht zu denken war.

Wenn Haenchen für diese Anschauung den alten Heidelberger Paulus als Vorläufer beschwört, so schreckt mich das nicht: ich bin auch in negativem Sinne nicht autoritätsgläubig. Nach meiner Erinnerung freilich steht das, was man Analogie nennen könnte, bei Paulus in ganz andern Zusammenhängen, so daß die Beschwörung eine bloße Parade ist. Aber es lohnt mir nicht, nachzuschlagen. Ich fühle mich bei H. J. Holtzmann so und so in ganz guter Gesellschaft.

Nun aber der entscheidende Punkt: nach Haenchen kann ich diese ganze Betrachtung nicht aufrechterhalten, wenn ich Mc I, also auch die Speisung der Viertausend, als auf Petrus zurückgehend verstehe und Petrus für einen ehrlichen und treuen Zeugen halte. Ich habe mir vergeblich den Kopf zerbrochen, warum nicht. Petrus war nicht nur ein wundergläubiger Mann. Er stand hier überdies, anders in den Erzählungen von Mc I sonst, unter dem Bann eines Massenerlebnisses: er hat erlebt, was sie alle erlebt haben, das Wunder einer Speisung, bei dem von den kleinen Brocken der Segensbrote jeder satt wurde. Das was zu den Broten Jesu noch hinzukam, war ihm so unwichtig, daß es als ein Nebenzug aus seiner Erzählung und vielleicht auch Erinnerung dahinschwand. Wir würden das Erlebnis heute so ausdrücken, daß Glaube und Liebe aus dem schmalen Bissen ein echtes Mahl gemacht haben. Für ihn heißt es: Jesus hat mit wenig Broten viele wunderbar satt gemacht. Wenn aber das alles noch nicht genügen sollte, so darf ich daran erinnern, daß ich Stilisierung durch die die Erzählungen des Petrus aufschreibende Hand ausdrücklich für Mc I vorbehalten habe. Wer es durchaus nötig hat, kann bei dieser ein starkes gemeinsames Erlebnis vieler wiedergebenden Geschichte der den Bericht abwandelnden Stilisierung ein wenig mehr als sonst, etwa kürzendes Weglassen von Nebenzügen, zutrauen. In dergleichen werden verschiedene Menschen auch bei gleicher Grundanschauung jeder seinem eignen Genius folgen.

Damit bin ich auch mit dem Argument Haenchens gegen meine Markusanalyse zu Ende, das er am eindrucksvollsten aufgezogen hat. Eine Notwendigkeit, Mc I anders, zurückhaltender als ich, zu beurteilen, hat sich nicht ergeben.

So ist aus Haenchens Kritik trotz seiner wirklichen Bemühung um die Sache nichts andres herausgekommen als eine Reihe von Einzeleinwänden ohne Entscheidungskraft. Man würde über Einzelpunkte so ins Unendliche weiter diskutieren können. Haenchen könnte neue Beispiele und Bedenken bringen, und ich neu darauf

antworten. Aber es würde wohl meist so verlaufen wie in den hier vorgeführten Fällen: wohl zeigen sich gewisse individuell bestimmte Schwankungsbreiten des Urteils; aber eine Klärung kann auf solchem Wege nicht herbeigeführt werden.

Eben aus diesem Grunde habe ich den Hauptton dieses Aufsatzes auf die Forschungsgrundsätze gelegt.

(Abgeschlossen am 18. Februar 1942.)

Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu.

Von **Richard Delbrueck** in Bonn.
(Bonn, Akademisches Kunstmuseum.)

Inhalt: I. Erläuterungen zum Kostüm. — II. Vorbemerkungen zu den Quellen. — III. Berichte über die Verspottungen. A. Durch die römischen Soldaten: 1. Markus, 2. Johannes, 3. Petrusevangelium, 4. Matthäus, 5. Rabbinische Traditionen. B. Durch Herodes Antipas: Lucas. — IV. Historische Vorbilder der Spottornate. A. Der hellenistische Ornat. B. Der national-jüdische Ornat. — V. Der reitende Logos der Offenbarung. — Zusammenfassung.

Zweck der folgenden Zeilen ist, einige archäologische Bemerkungen zu den Berichten über die Verspottungen Jesu zur Diskussion zu stellen. Dabei bin ich mir leider bewußt, die theologische Fachliteratur nur unvollständig zu kennen, so sehr auch meine Kollegen Ethelbert Stauffer und Theodor Klauser sich immer wieder gefällig bemüht haben, mir die richtigen Wege zu weisen. Für freundliche Belehrung auf atlichem Gebiet bin ich Friedrich Nötscher dankbar. — Der reitende Logos der Apokalypse wird als eine verwandte Gestalt des Messias-Königs mit besprochen.

Für den rezipierten Text des NT ist von Nestle (1927), für die Lesarten außerdem von Tischendorffs Editio critica maior ausgegangen. Dauernd benutzt sind die Kommentare des Lietzmannschen Handbuchs, werden aber nur zitiert, wo sie für den vorliegenden Zweck wesentlich sind.

I. Erläuterungen zum Kostüm.

Für den Fall, daß diese Zeilen von Theologen gelesen werden sollten, denen die hellenistische Tracht weniger geläufig wäre, seien die wichtigsten, im folgenden vorkommenden Ausdrücke kurz erläutert[1].

[1]) Zur Orientierung eignen sich am besten die illustrierten Artikel (unter lateinischen Stichworten) in Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et

Ein vollständiges Kostüm aus einem oder mehreren Kleidungsstücken heißt ἐσθής oder auch στολή (s. u.). Es besteht aus einem 'Hemd' und einem 'Umwurf'. — Das 'Hemd', χιτών tunica[2], kann bis zu den Knöcheln oder nur bis auf die Knie reichen — langer und kurzer Chiton; auf Einzelheiten wie Ärmel und Gürtung des Chitons kommt es hier wenig an. Nur ist zu bemerken, daß ein langer Chiton mit langen Ärmeln im besonderen στολή stola genannt wird; doch dient das Wort, wie erwähnt, auch für ein ganzes Kostüm, vermutlich wenn es die στολή im engeren Sinn umfaßt. Chitone sind in der Regel aus weißer Leinwand.

Der 'Umwurf' ist ein Himation oder eine Chlamys[3]. — Unter ἱμάτιον pallium versteht man ein oblonges, rechteckiges Tuch, das ohne Benutzung von Fibeln um den Körper geschlagen ist, wobei meist der rechte Arm mit der Schulter bewegungsfrei bleibt. Χλαμύς sagum, beim römischen Feldherrn paludamentum, heißt ein kleinerer Mantel, von der linken Seite her um Rücken und Brust gelegt und auf der rechten Schulter mit einer πόρπη fibula geschlossen. — Die Chlamys kann rechteckig geschnitten sein, so daß ein kurzes Himation sich als Chlamys tragen läßt. Im besonderen Sinne, als makedonische Chlamys, hat sie, ausgebreitet, die Form eines Kreissegments, wodurch erreicht wird, daß der untere Saum gleichmäßig umläuft. Himation und Chlamys pflegen aus weißer oder naturfarbener Wolle zu bestehen. — Kombiniert werden die genannten Kleidungsstücke zu zwei Kostümen, einerseits dem bürgerlichen oder städtischen, anderseits dem militärischen, auf dem das königliche beruht.

Das bürgerliche Kostüm umfaßt einen langen Chiton und ein Himation. Griechen tragen auch das Himation allein auf dem bloßen Körper, Orientalen die Stolé im engeren Sinn, d. h. den langen, langärmeligen Chiton, ohne Himation.

Militärische Tracht sind ein kurzer Chiton und eine Chlamys. Beim König ist die Chlamys purpurn. Der violettrote Königspurpur wird von anderen roten Farben streng geschieden. Der König verleiht die purpurne Chlamys auch seinen Vasallen und hohen Würdenträgern. Nur der König trägt das Diadem, ein weißes, im Nacken zu einer Schleife gebundenes Stirnband; Vasallen u. a. erhalten bloß goldene Kränze.

---

romaines (Paris 1881ff.). — Gute Abbildungen ferner bei L. Heuzey, Histoire du costume antique (Paris 1922). — Mehr das klassische Kostüm behandelt M. Bieber, Griechische Kleidung (Berlin und Leipzig 1928). [2]) Bieber 20f. [3]) Heuzey 90ff. — Heuzey 122ff. 138ff.

II. Vorbemerkungen zu den Quellen.

Die kanonischen Evangelien berichten von zwei verschiedenen Verspottungen Jesu als vorgeblicher Messias-König[4]:

A. Durch die römischen Soldaten des Pilatus im Hofe des Praetoriums — so bei Marcus, Matthäus, Johannes; der Spottornat ist hellenistisch.

B. Vor Herodes Antipas, dem Teilfürsten von Galiläa, durch diesen selbst und seine Soldaten — so bei Lukas; der Spottornat ist anscheinend national-jüdisch.

Als frühester Bericht über die Verspottung durch die römischen Soldaten gilt der bei Markus, auf den die Darstellungen bei Johannes und Matthäus zurückgeführt werden. Zur Ergänzung der Vorstellungen von den Majestätsinsignien des Messias-Königs in dieser Gruppe von Quellen kann die rabbinische Tradition dienen. — Der Bericht bei Lukas ist unabhängig und verschieden. — Das apokryphe Petrusevangelium verbindet die beiden ntlichen Versionen: Jesus wird im Beisein des Pilatus von Herodes Antipas verurteilt, von dessen Leuten verspottet und hingerichtet, der Spottornat aber ist der hellenistische, nicht der national-jüdische.

Bei Markus, Johannes, Matthäus übergibt der Prokurator Pontius Pilatus den verurteilten Jesus dem diensttuenden Kommando der Kohorte zur Geißelung und Hinrichtung. Die Verspottung ordnet er nicht an, weiß wohl nicht einmal davon; sie ist ein Unfug der Soldateska. Das Kommando wird anscheinend von dem Centurio befehligt, der später bei der Kreuzigung anwesend ist, nicht von einem gebildeten höheren Offizier. Es muß den in Palästina liegenden Auxiliarkohorten entnommen sein, entweder der Garnison auf der Burg Antonia oder der Besatzung von Caesarea, von wo Pilatus für seinen Besuch in Jerusalem gewiß eine militärische Bedeckung mitgenommen hatte. Die Legionen, die militärische Hauptmacht, lagen im eigentlichen Syrien, nicht in Palästina[5]. Die Auxiliarkohorten rekrutieren sich überwiegend aus der einheimischen Bevölkerung mit Ausnahme der vom römischen Militärdienst befreiten Juden. Ihre Soldaten sind also keine feindselige oder gleichgültige Okkupationstruppe, vielmehr Landeskinder, des Aramäischen mindestens mächtig, mit den Völkerschaften und örtlichen Verhältnissen Palästinas, auch den religiösen Vorstellungen des einfachen jüdischen Volkes leidlich

[4]) Über dessen Gestalt i. A.: W. Bousset, Die Religion d. Judentums im späthellenistischen Zeitalter[3] 222ff. — P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde 173ff. [5]) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[4] 453ff. (Nachweise).

vertraut. Besonders mußten den Soldaten die messianischen Hoffnungen der Juden wohl bekannt sein, da ja Polizeiaktionen gegen messianische Prätendenten zu ihren häufigen Aufgaben gehörten[6]. Wenn also die Soldaten Jesus zur Hinrichtung in Empfang nehmen, so sehen sie in ihm einen solchen Prätendenten. Für diese Rolle haben sie ihn kostümiert und in ihr ihn verhöhnt. Einer mehr als äußerlichen Anregung durch den Mimus, die Saturnalien, das Sakäenfest bedurfte es für diesen Ulk kaum[7]. — Es ist kein Widerspruch, wenn der Centurio am Kreuz die göttliche Mission des Delinquenten anerkennt[8], den er selbst befehlsgemäß und pflichtgetreu hat hinrichten lassen.

Anders sind die Voraussetzungen der Verspottung bei Lukas. Sie erfolgt durch den Tetrarchen von Galiläa, Herodes Antipas, und seine Truppen. Herodes Antipas war jüdischen Glaubens und mit den messianischen Hoffnungen, nicht bloß der niedrigen Volksschichten sondern auch der Schriftgelehrten, schon wegen ihrer politischen Bedeutsamkeit von früh auf selbstverständlich vertraut. Seine Soldaten wurden gewiß, wie die römischen, großenteils aus Palästina angeworben, und es mögen auch Juden darunter gewesen sein. Die Verspottung hat also hier offiziellen Charakter, ist mehr und etwas anderes als ein Soldatenulk.

Die Nachrichten über das Schicksal Jesu verbreiteten sich mündlich in der aramäischen Umgangssprache und wurden wohl auch zuerst in dieser schriftlich aufgezeichnet. Bei einer griechischen Redaktion konnten daher Mißverständnisse und Unklarheiten im einzelnen entstehen. Erheblich können sie nicht gewesen sein, da beide Sprachen unter gleichen Lebensverhältnissen nebeneinander von denselben Personen gesprochen wurden, daher der Bedeutungsinhalt ihrer Worte gegenseitig assimiliert werden mußte; das Griechische erhielt ja einen aramäischen Einschlag und ebenso das Aramäische sicher einen griechischen. Besonders werden die hier in Betracht kommenden Ausdrücke beider Sprachen für allgemein übliche, dabei charakteristisch verschiedene Kleidungsstücke und Farben sich ziemlich genau entsprochen haben. Es scheint also von vornherein in diesem Falle kaum angängig, Diskrepanzen der griechischen Texte durch verschiedene Übersetzungen einer aramäischen Grundschrift erklären zu wollen; von solchen Möglichkeiten wird daher fast durchweg abgesehen.

---

[6]) Volz, Eschatologie 184. 194. [7]) E. Klostermann, Marcusevangelium[3] 161. — Weitere Literatur z. B. S. Reinach, Cultes, mythes et religions I 332ff.
[8]) Mc 15 39 = Mt 27 54 = Lc 23 47.

III. Berichte über die Verspottungen.

A. DIE VERSPOTTUNGEN DURCH DIE RÖMISCHEN SOLDATEN.

1. Markus 15 16-20. — Die Soldaten des Pilatus verspotten Jesus im Hofe des Prätoriums, nach der Verurteilung, bevor er zur Kreuzigung abgeführt wird.

»Und die Soldaten aber führten ihn ab, in den Hof hinein, das ist das Prätorium uud sie rufen die ganze Kohorte zusammen. v. 17 Und sie ziehen ihm einen Purpur πορφύρα an und setzen ihm einen Akanthuskranz στέφανον ἀκάνθινον auf, den sie geflochten haben. v. 18 Und sie begannen ihn zu begrüßen: 'Heil, König der Juden' v. 19 Und sie schlugen auf seinen Kopf mit einem Rohr und spieen ihn an und fielen auf die Knie und huldigten ihm durch Niederwerfen. v. 20 Und als sie ihn verhöhnt hatten, zogen sie ihm den Purpur πορφύρα aus und zogen ihm eine eigenen Kleider (wieder) an.«

Lesarten von selbständigem Wert liegen nicht vor. Es ist sicher nur eine bereichernde Harmonisierung, wenn die aus Matthäus entnommene rote Chlamys (s. unten bei Matthäus) der Porphyra hinzugefügt wird oder sie ersetzt[9].

Von den spezielleren Bedeutungen des Wortes πορφύρα kommen folgende in Betracht[10]:

1. πορφύρα ist der technische Ausdruck für die einfarbig purpurne, auf der rechten Schulter gefibelte, nach makedonischer Sitte in Form eines Kreissegments, nicht rechteckig, geschnittene Chlamys des hellenistischen Fürsten (s. oben) — so ständig im 1. Makkabäerbuch.

2. Beim städtischen Kostüm wird πορφύρα von dem rechteckigen Himation gebraucht, wenn es purpurn ist, was vorkommt. So trägt der Reiche bei Lukas (Lc 16 19) πορφύραν καὶ βύσσον, d. h. einen Chiton aus weißem Byssos und darüber ein purpurnes Himation. Das Purpurregal wurde anscheinend wenigstens in den östlichen Gebieten und im Anfang der Kaiserzeit noch nicht streng durchgeführt; übrigens fielen in sich gemusterte Purpurstoffe nicht darunter.

3. Im weitesten Sinne kann πορφύρα jeden Purpurstoff bezeichnen, auch eine Decke oder einen Teppich.

Gemeint ist bei der Verspottung des Messias-Königs selbstverständlich die königliche Chlamys. Aber ein solches Stück war in Jerusalem höchstens bei Herodes Antipas oder in der Theatergarde-

[9]) Nachweise bei Tischendorf. [10]) W. Bauer, Wörterbuch zum NT[3]. = Bauer, Wörterbuch. — Thesaurus linguae Graecae.

robe vorhanden und für die Soldaten unerreichbar, zumal die Verspottung nicht vorbereitet, sondern improvisiert ist; denn die Soldaten konnten die Verurteilung Jesu nicht voraussehen. Wäre also der Bericht bei Markus bis ins Einzelne historisch, so müßte die purpurne Chlamys — im engeren Sinne — bei der Verspottung durch ein Himation oder eine Decke ersetzt worden sein (s. unten bei Johannes). Der unbefangene Leser bemerkte natürlich diese Schwierigkeiten nicht, sondern faßte die πορφύρα einfach als königliche Chlamys auf. (Angemerkt sei, daß das Barnabasevangelium tatsächlich von 'una uecchia ueste di purpora' redet.[10a])

Bei dem Akanthuskranz[11] dachte ein hellenistischer Mensch zunächst an Blätter und nicht nur oder vorzugsweise an Dornen irgendeiner Akanthusart — wenn nicht eher das Wort in seiner allgemeinsten Bedeutung als Unkraut verstanden ist, das ja im Süden meistens Stacheln hat. Es handelt sich um die Travestie eines Ehrenkranzes, nicht eines Diadems, das ein glattes Stoffband wäre. Ein Marterinstrument ist der Akanthuskranz bei Markus und in den Evangelien überhaupt vielleicht noch nicht. Diese Auffassung findet sich m. W. gesichert zuerst bei Clemens Alexandrinus[12]. Bei Tertullianus scheint sie sich noch mit der als Spottkranz zu verbinden; so heißt es einmal vom Akanthuskranz «. . . contumelia in promptu est et dedecoratio et turpitudo et his implexa saevitia quae tunc domini tempora foedaverunt et lancinaverunt . . .»[13].

Das Rohr bedeutet das königliche Stabszepter, was nicht ausdrücklich gesagt wird, weil es sich von selbst versteht. Jesus ist sitzend zu denken, da die Huldigung vor einem König travestiert wird, der thronen würde. — Szepter und Thron charakterisieren die Herrschaft des Messias als friedlich, nicht kriegerisch.

2. Johannes 19 1-5. — Der Hergang der Verspottung bei Johannes ist folgender (18 28—19 16):

a) Jesus wird in das Prätorium vor Pilatus gebracht, dort gegeißelt und von den Soldaten verspottet;

b) Im Spottornat läßt ihn Pilatus vor die außerhalb des Prätoriums wartenden Juden hinaus und wieder zurückbringen;

c) Als Pilatus sich zur Verurteilung entschlossen hat, begibt er sich, von Jesus begleitet, nochmals auf den Amtssitz außerhalb des Prätoriums, um seine Entscheidung zu verkünden;

[10a]) Lonsdale and Laura Ragg, The Gospel of Barnabas (Oxford 1907) 478.
[11]) Bauer, Wörterbuch. [12]) Clemens Al. pädag. II § 73—75 Stählin I p. 201 ff.
[13]) Tertullianus de corona c. 9, 14; die zitierte Stelle I p. 454 Oehler. — K. Baus, Der Kranz (Theophaneia 2. I Bonn 1940) 52 f.

d) Jesus wird zur Kreuzigung abgeführt.

Die Einkleidung in den Spottornat erfolgt gleich nach der Geißelung (a); von welchem Zeitpunkt ab Jesus wieder in gewöhnlichem Kostüm gedacht ist, wird nicht klar, vielleicht schon vor der Verurteilung (c).

»v. 1 Dann also ließ Pilatus Jesum packen und geißeln. v. 2 Und die Soldaten flochten einen Kranz aus Akanthus στέφανον ἐξ ἀκανθῶν und setzten ihn ihm auf den Kopf und warfen ihm ein purpurnes Himation ἱμάτιον πορφυροῦν um. v. 3 Und sie gingen zu ihm hin und sprachen: 'Heil, König der Juden', und gaben ihm Backenstreiche ... v. 5 Jesus kam also heraus, den Akanthuskranz στέφανον ἀκάνθινον tragend und das purpurne Himation ἱμάτιον πορφυροῦν. Und Pilatus spricht zu ihnen (den Juden): 'Das ist der Mann'.«

Der Mantel heißt ἱμάτιον πορφυροῦν. Bei einem in griechischer Umgebung schreibenden Autor ist es auffallend, daß er nicht einen der Termini für den Königsmantel benutzt, χλαμύς oder πορφύρα. Beruht Johannes auf dem heutigen Text des Markus, so müßte er dessen mehrdeutige πορφύρα durch einen bestimmteren Ausdruck ersetzt und sich hierbei vergriffen haben. Das erscheint unglaubhaft, denn jeder Grieche oder nur halbwegs hellenisierte Orientale wußte, daß ein König eine Chlamys trägt. Fällt also diese entfernte Möglichkeit fort, so muß als Vorlage für Johannes ein anderer Text des Markus, wenn nicht überhaupt eine verschiedene Quelle eingesetzt werden. Diese Erzählung hätte den Unterschied zwischen Himation und Chlamys nicht gekannt, oder gewußt, daß die eigentlich gemeinte, aber den Soldaten fehlende Chlamys durch ein purpurnes Himation ersetzt war.

Die Bezeichnungen für den Akanthuskranz haben nichts besonderes; Szepter und Sitz werden nicht erwähnt.

3. Petrusevangelium (Syrien um 125) v. 7-9 [14]. — Jesus wird im Beisein des Pilatus von Herodes Antipas verhört und verurteilt, von dessen Leuten verspottet und gekreuzigt — nicht von den römischen Soldaten. Die Verspottung erfolgt unmittelbar vor der Kreuzigung.

»v. 7 Und sie (die Leute des Herodes Antipas) warfen ihm einen Purpur πορφύρα um und setzten ihn auf einen (den) Richterstuhl καθέδραν κρίσεως, sprechend: 'richte gerecht, König von Israel'. v. 8 Und einer von ihnen brachte einen Akanthuskranz στέφανον ἀκάνθινον herbei und setzte ihn auf das Haupt des Herrn. v. 9 Und andere stellten sich vor ihn und spieen ihm in das Antlitz und andere schlugen seine Wangen, andere stießen ihn mit einem Rohr und einige geißelten ihn ...«

[14]) A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus[2], 1893, S. 9. 13. 63ff. — Apokrypha I ed. Klostermann (Kleine Texte Lietzmann 3). — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen[2] 59ff. (Nachweise).

Der Bericht scheint eine unausgeglichene Kombination aus Markus und Lukas entsprechenden Quellen zu sein; nur erfährt die Szene eine sinnvolle und daher vielleicht ursprüngliche Bereicherung durch den Richterstuhl: Jesus wird als Richter verhöhnt, sein messianischer Anspruch auf den Vorsitz beim Endgericht travestiert, was über die kanonischen Evangelien hinausgeht. Für den Spottornat ergibt sich nichts Neues. Der Bericht hat keinen wesentlichen Zeugniswert.

4. Matthäus 27 27-31. (Kanonischer Text.)

»v. 27 Darauf nahmen die Soldaten des Befehlshabers Jesus fort in das Praetorium und versammelten die ganze Kohorte zu ihm. v. 28 Und nachdem sie ihn entkleidet hatten, legten sie ihm eine rote Chlamys χλαμύδα (Lesart χλανίδα, was gleichbedeutend ist) κοκκίνην um. v. 29 Und nachdem sie einen Kranz aus Akanthus στέφανον ἐξ ἀκανθῶν geflochten hatten, setzten sie ihm (diesen) auf sein Haupt und (gaben ihm) ein Rohr in seine Rechte und knieten vor ihm nieder und verhöhnten ihn, sprechend: 'Heil, König der Juden'. v. 30 Und nachdem sie auf ihn gespieen hatten, nahmen sie das Rohr und schlugen an seinen Kopf. v. 31 Und als sie ihn verspottet hatten und ihm die Chlamys ausgezogen hatten, zogen sie ihm seine eigenen Kleider wieder an und führten ihn fort zum Kreuzigen.«

(Nichtkanonischer Text.) Auf den ersten Blick stark abweichende, früh bezeugte Lesarten scheinen durch Bereicherung des Textes aus Markus und Johannes entstanden zu sein und können daher nicht als eigene Überlieferung gelten. Manche Codices — hauptsächlich D und altlateinische Übersetzungen — übernehmen das purpurne Himation aus Johannes, was sachlich widersinnig ist, da Jesus zwei Mäntel tragen würde: (D) „... ἱμάτιον πορφυροῦν καὶ χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ". Ausnahmsweise, altlateinisch, wird die Porphyra aus Markus eingeschaltet, ebenso unanschaulich, q: „et induerunt eum chlamydem coccineam, circumdederunt eum et purpura." Der bereicherte Text wurde daher gelegentlich dem Sinne nach verbessert, z. B. altlateinisch, lux: „induerunt eum tonicam purpuream et chlamydem". Oder die unvereinbaren Einzelbezeichnungen der Kleidungsstücke sind durch einen allgemeinen Ausdruck ersetzt, wie früh im Syro-Sinaiticus[15]: „and they clothed him in garments of scarlet and of purple". — Die zahlreichen Änderungsversuche scheinen zu zeigen, daß aufmerksame Leser an der scharlachroten Chlamys Anstoß nahmen, berechtigterweise (s. unten).

In der Abfolge der Erzählung und im Ausdruck schließt sich der maßgebende kanonische Text des Matthäus sichtlich Markus an, enthält aber außerdem ergänzende und abweichende Angaben,

[15]) Evangelion da Mephereshe ed. Burkitt.

die einer zweiten Quelle entstammen dürften. Wenn nur bei Matthäus ausdrücklich gesagt wird, daß die Soldaten Jesus das Rohrszepter in die Rechte geben, so läßt sich das eben noch als naheliegende Erweiterung des Berichtes bei Markus verstehen. Hingegen ist unvereinbar, daß der Mantel bei Matthäus als χλαμὺς κοκκίνη bezeichnet wird, bei Markus als πορφύρα. Chlamys und Porphyra stehen zwar nicht im Widerspruch, da eine Hauptbedeutung von Porphyra die purpurne königliche Chlamys ist (s. oben.) Hingegen werden Purpur im engeren Sinne, d. h. tyrischer Purpur, die rotviolette Majestätsfarbe einerseits, Scharlachrot anderseits im Altertum und Mittelalter strengstens auseinandergehalten; es ist undenkbar, daß selbst bei nachlässigster Ausdrucksweise eine purpurne königliche Chlamys ausdrücklich als scharlachrot κόκκινος[16] bezeichnet würde, mögen auch die Farbbezeichnungen im Griechischen wie in allen Sprachen öfters lax gebraucht werden[17].

Natürlich läßt sich, da ja der Ornat des Judenkönigs travestiert wird, die scharlachrote Chlamys nur als Ersatz einer purpurnen verstehen Sie muß zu diesem Zweck einem anderen Kostüm entlehnt sein. Dafür kommen nur zwei zeitgenössische, und zwar römische Kostüme in Betracht, das des Imperators und des Liktors. — Der Imperator trägt in der Republik und früheren Kaiserzeit ein scharlachrotes Paludamentum, der 'vir tiumphalis' und der Kaiser dazu einen Kranz, den Lorbeer[18]; eine weitgehende äußerliche Übereinstimmung wäre also da. Trotzdem ist aber unwahrscheinlich, daß fromme Juden oder frühe Christen sich ihren künftigen Messias-König als römischen Imperator vorgestellt hätten, eher den Belial; auch würden die Soldaten schwerlich einen für sie unbedeutenden Rebellen, auch nur im Scherz, in den Kriegsornat ihres Kaisers gekleidet haben. Endlich war, die Geschichtlichkeit der Verspottung einmal vorausgesetzt, ein imperatorisches Paludamentum in Jerusalem für die Soldaten gar nicht zu haben. — Die Liktoren[19] außerhalb Roms, also auch die des Pilatus, sind durch ein 'sagum rubrum' ausgezeichnet, das also für die Soldaten der Kohorte sofort und ohne Schwierigkeiten greifbar gewesen wäre und für den Zweck als königliche Chlamys genügen konnte, da ja die Zuschauer wußten, was gespielt wurde. — So scheint es zulässig, die scharlachrote Chlamys bei Matthäus als

---

[16]) Bauer, Wörterbuch. [17]) E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer; RelVV. 20, 1 S. 1ff. (Nachweise). — *G. Haupt, Die Farbensymbolik in der sakralen Kunst des abendländischen Mittelalters (Diss. Leipzig 1941) 84ff. [18]) Mommsen, Staatsrecht I³ 433 (Nachweise). — Erst später gehen die Kaiser zum Purpur über, vgl. Alföldi, RM. 50, 1935, 49f. [19]) RE s. v.

das Sagum eines Liktors aufzufassen. Da es christologisch betrachtet nicht nur bedeutungslos sondern sogar widersinnig wäre, könnte es nur historisch sein und würde die Geschichtlichkeit der Verspottung wahrscheinlich machen (s. unten).

Für die übrigen Teile des Spottornats, den Akanthus-Kranz und das Rohr-Szepter, stimmt Matthäus mit Markus überein, ohne etwas hinzuzubringen.

Die Berichte der Evangelien über die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten gehen nicht weiter auseinander, als es bei Zeugenaussagen über den gleichen Vorgang Regel ist. Den Zuschauern war bekannt, daß Jesus als Messias-König verhöhnt wurde. Daher glaubten aufgeregte Augenzeugen die gemeinte purpurne Chlamys zu erblicken, obwohl das fehlende Stück durch das rote Sagum eines Liktors hatte ersetzt werden müssen. Ruhigere Beobachter berichteten genau. Ferner brauchte der Unterschied im Schnitt zwischen der militärischen Chlamys und dem bürgerlichen Himation nicht von allen bemerkt zu werden, besonders da der Mantel in der Art einer Chlamys umgelegt war. So konnte im Weitererzählen der eine diesen, der andere jenen Ausdruck verwenden. Bei dem Akanthuskranz waren verschiedene Auffassungen des Tatbestandes schwerer möglich, daher sind die Zeugnisse gleichartig.

So wäre der antiquarische Tatbestand der Annahme günstig, daß die Berichte über die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten historisch sind, die Verspottung tatsächlich stattgefunden hat. Allerdings scheinen mehrere Quellen vorgelegen zu haben, nicht Markus allein, was vielleicht überhaupt die natürlichere Annahme ist. — Gegen die Geschichtlichkeit der Verspottung würde sprechen, wenn prophetisch aufgefaßte Stellen des AT ein auch nur entfernt ähnliches Bild vom Ornat des Messias-Königs nahelegten. Soviel ich weiß, ist das nicht der Fall; wohl werden im Psalter die Kleider des Gerechten verlost, aber nichts deutet an, daß es königliche Galastücke wären (Ps 22 19). Daher hat auch die Stelle nur als Typus für die Verlosung der bürgerlichen Gewänder Jesu bei der Kreuzigung gedient (Mt 26 35 Joh 19 24).

5. Rabbinische Traditionen. — Die Mischna enthält in dem Rechtsfragen behandelnden Traktat Sanhedrin[20] auch Angaben über die Sonderstellung des Hohenpriesters und des Königs, wobei die Regalien erwähnt werden. Sie ist um 150 redigiert, später

[20]) Ausgewählte Mischnatraktate ed. Fiebig n. 6: Sanhedrin und Makkot ed. Hölscher II 5 S. 57, vgl. 54 A 2. — I. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch (Breslau 1903) 16 Text XXXI.

durch Zusätze erweitert, beruht aber auf älterer, und zwar palästinensischer Überlieferung, die teilweise bis in die Zeit des hellenistisch-jüdischen Königtums zurückreicht. — Es heißt von den Privilegien des Königs: 'man darf nicht auf seinem Rosse reiten und nicht auf seinem Throne sitzen und sich nicht seines Szepters bedienen . . .'. Die für das eigentlich israelitische Königsrecht bedeutungslosen, hellenistischen Regalien (s. unten), Purpur und Kranz, sind charakteristischerweise ignoriert.

Die rabbinischen Kommentare zu den Königspsalmen[21] — die auf den Messias bezogen sind — verwerten außer der Mischna noch andere Traditionen anscheinend gleichen Alters und ebenfalls palästinensisch; hier werden dem König auch hellenistische Regalien beigelegt.

Zu Ps 21 (LXX 20) v. 1[22] sind die von Gott dem Messias-König eingeräumten Regalien aufgezählt, die Menschen nicht zustehen: Roß, Thron, Szepter — wie in der Mischna, ferner aber Kranz und Purpur; es heißt in der Übersetzung von Wünsche: 'man darf sich nicht mit dem Kranze 'ăṭārā eines Königs von Fleisch und Blut bekleiden, aber der Heilige gibt seinen Kranz 'ăṭārā dem König Messias, wie es heißt (Ps 21 14): du setztest ihm auf das Haupt den Kranz 'ătérét von feinem Golde pāz (Ps 21 4) . . . Man darf sich nicht mit dem Purpur eines Königs von Fleisch und Blut bekleiden, aber der Heilige gibt ihn dem König Messias, wie es heißt: Glanz und Majestät hōd wehādăr legst Du auf ihn' (Ps 21 6).

Zu Ps 22 19[23] ist folgendes bemerkt. Zu 'sie verteilen meine Kleider unter sich': 'dieser sagte: ich nehme mir den Purpur und sein Hemd, und jener sagte: ich nehme mir seine Ringe und seinen Panzer . . .'; zu 'und über mein Gewand werfen sie das Los': 'nach Rabbi Huna (IV. Jh.) geht das auf den Purpur, denn ein gewöhnlicher Mensch pflegt sich dessen nicht zu bedienen . . .'.

Ähnliche, weniger ausführliche Angaben über den Königsornat, die hier nicht herangezogen zu werden brauchen, finden sich noch mehrfach im rabbinischen Schrifttum verstreut[24].

Nach den Rabbinen trägt also der König, und auch der Messias-König, wenn man die ungenau, aber kenntlich erwähnten Stücke einmal genau bezeichnen will: (weißen) Chiton, purpurne Chlamys, Panzer, Fingerringe und goldenen Kranz. »Krone« für »Kranz«, wie

---

[21]) Midrasch Tehillim, Wünsche S. 186ff. — Vgl. H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš [5] 215. [22]) Midrasch Tehillim § 2 S. 186f. — Ziegler 13 Text XXIV f. (unvollständig) [23]) Midrasch Tehillim § 27 S. 205. — Ziegler 1f. Text II. [24]) Ziegler passim.

meist gesagt wird, ist nicht ganz zutreffend, denn im griechisch-römischen Altertum gibt es nur Kränze oder Diademe, keine Kronen. Daher übersetzt die LXX die hebräischen Worte nēsêr und ʿătêrêt durchweg mit στέφανος[25]. Daß die Vorstellung der Rabbinen vom König hellenistischen Ursprungs ist, bestätigt vor allem der goldene Kranz, den die Makkabäer als seleukidische Vasallen trugen (s. unten), nicht aber die römischen Kaiser, wenigstens bis zum III. Jh., deren Laurea vielmehr aus zwei grünen Zweigen besteht.

Die im rabbinischen Schrifttum konservierten volkstümlichen Vorstellungen vom Ornat des Messias-Königs bildeten die Voraussetzung für das Maskenkostüm, das die römischen Soldaten Jesus als vorgeblichem Messias-König anlegten. Begreiflicherweise war der Spottornat gegenüber seinem Vorbild vereinfacht und parodistisch entstellt, aber die Hauptstücke bleiben kenntlich: die purpurne Chlamys, der Kranz, auch das Szepter.

B. DIE VERSPOTTUNG DURCH HERODES ANTIPAS.

Der Bericht steht nur bei Lukas (Lc 23 7-12 23 36f.)[26]. — Die Synhedriasten bringen Jesus vor Pilatus (v. 1). Dieser sendet ihn dem eben in Jerusalem weilenden Herodes Antipas zu, der als Tetrarch von Galiläa (und Peräa) der Landesherr Jesu ist[27]. Herodes Antipas begnügt sich damit, Jesus zu verhören und zu verspotten, worauf er ihn an Pilatus zurückschickt. Pilatus entschließt sich nun, Jesus den Juden zu opfern 'und übergibt ihn ihrem Willen' (v. 36); in diesem Wortlaut liegt, daß eigentlich die Juden die Hinrichtung vollziehen müßten. Sie erfolgt wie bei Markus u. a. durch Soldaten des Pilatus. Nach einer nichtkanonischen Lesart setzen die Soldaten Jesus dabei einen Akanthuskranz auf (v. 37). — Die Geißelung und Verspottung im Prätorium fehlen bei Lukas, sei es daß die Römer gegenüber den Juden möglichst entlastet werden sollen, sei es daß die von Lukas benutzte Überlieferung die Episode nicht enthielt — beides keineswegs befriedigende Lösungen.

Lukas 23 11. — Der Satz kann syntaktisch etwas verschieden aufgefaßt werden:

(1) 'Nachdem aber Herodes, ebenso seine Truppen, ihn (Jesus) verächtlich behandelt hatte ἐζουθενήσας, und ihn verspottet hatte ἐμπαίξας, nachdem er (ihm) ein strahlendes Gewand umgeworfen hatte περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπράν, sandte er ihn dem Pilatus zurück'. (2) 'Nachdem aber Herodes, ebenso seine Truppen, ihn ver-

---

[25]) Z. B. Ps 21 (LXX 20) 4. — Jer 13 18. — Verzeichnis der Stellen: F. Nötscher, Biblische Altertumskunde 111f. 56f. [26]) Jouon, Recherches de science religieuse 26, 1936, 80ff. [27]) RE (Suppl. II zu Bd. VIII) Herodes (24).

ächtlich behandelt hatte, warf er ihm ein strahlendes Gewand um und sandte ihn (dann) dem Pilatus zurück'.

Die erste Auffassung ergibt einen prägnanteren Sinn: mit der Einkleidung in das strahlende Gewand beginnt die Verspottung; das nachfolgende Partizip ἐμπαίξας bekommt einen selbständigen Wert gegenüber dem ersten ἐξουθενήσας, anstatt eine bloße Wiederholung zu sein. So übersetzen daher schon der Syro-Sinaiticus[28] und die Vulgata des Hieronymus. Bei der anderen Auffassung bleibt das strahlende Gewand unerläutert und ist das zweite Partizip überschüssig. — Die Differenz der Auffassungen wäre übrigens für die hier besprochenen Fragen nicht wesentlich.

Das strahlende Gewand ist weiß zu denken. Diesen engeren Sinn hat λαμπρός, besonders wenn es von Stoffen gebraucht wird, im NT ausschließlich und auch sonst allgemein[29]. Die Peshitta übersetzt allerdings »Gewänder von Scharlach«[30], ist aber dabei sicher durch Matthäus beeinflußt (Mt 27 28 s. oben). — Das Wort ἐσθής bedeutet nicht nur ein bestimmtes Kleidungsstück, sondern auch ein Kostüm aus einem oder aus mehreren Teilen. Da ein Umwurf dazu gehört — περιβαλών —, ist wahrscheinlich das bürgerliche Kostüm aus langem Chiton und Himation gemeint, nicht der Chiton allein; ein militärisches oder halbmilitärisches Kostüm aus kurzem Chiton und Chlamys, in weißer Farbe, wäre nur eine Maskerade ohne Sinn. Ein Kopfschmuck — Kranz oder Diadem — scheint nicht zuzugehören.

Das strahlende Gewand des vorgeblichen Messias-Königs läßt sich im Zusammenhang der Erzählung am besten als Travestie eines königlichen Ornats verstehen. Ein Ehrenkleid kann nicht gemeint sein, weil Herodes Antipas persönlich Jesus erniedrigt und verspottet. Deshalb scheint auch Jouons feine Vermutung, Herodes Antipas wolle durch das weiße Gewand seine Überzeugung von der Unschuld Jesu zum Ausdruck bringen, nicht haltbar.

Neben der eigentlich messianischen, also in gewissem Sinne politischen Auffassung des weißen Spottornats wäre höchstens noch eine etwas verschiedene, rein religiöse zu erwägen: das strahlende Gewand würde das Lichtkleid des himmlischen Menschensohns travestieren[31]. Die Vorstellung vom Menschensohn war ja dem Herodes Antipas jedenfalls geläufig und den Anspruch Jesu, dieser Menschensohn zu sein, könnte er gekannt haben. — Mit der 'vestis alba triumphalis' des römischen Kaisers[32], von der übrigens keine nähere Vorstellung

[28]) Ed. Burkitt a. O. I p. 411. [29]) Bauer, Wörterbuch. — Thesaurus linguae Graecae. [30]) Jouon a. O. — Im Barnabasevangelium soll das weiße Gewand Jesus als Verrückten kennzeichnen (a. O. 479). [31]) Z. B. Aeth. Henoch 71, 1 u. a. — Strack-Billerbeck I 752. [32]) Alföldi, RM 50, 1935, 32.

zu erlangen ist, hat der weiße Ornat des Judenkönigs gewiß nichts zu tun.

Das weiße Spottkostüm Jesu erscheint nur bei Lukas. Wo sonst — in der Apostelgeschichte (Act 4 27) und in apokryphen Berichten — von einer mehr oder weniger aktiven Beteiligung des Herodes Antipas an dem Prozeß gegen Jesus erzählt wird, kommt es nicht wieder vor[33].

Die Verspottung durch Herodes Antipas ist keine abgeleitete Replik der Verspottung durch die römischen Soldaten, weil in diesem Falle nicht begreiflich wäre, warum der purpurne Ornat durch den weißen ersetzt sein sollte. Ein prophetisches Vorbild läßt sich nur nachweisen für die Verfolgung des Christus durch die Könige der Erde (Ps 2 1. 2 Act 4 25f.), nicht aber für das weiße Gewand[34]. So könnte der Vorgang, wenigstens nach den hier allein berücksichtigten antiquarischen Indizien, historisch sein[35].

Lukas 23 37. — Jesus ist gekreuzigt, die Soldaten verhöhnen ihn. Der Text ist in zwei Varianten überliefert, deren zweite, unkanonische, wie gesagt den Akanthuskranz erwähnt.

(Kanonischer Text) 'und sie (die Soldaten) sprachen: wenn Du der König der Juden bist, rette Dich selbst.

(Unkanonischer Text) Und auch die Soldaten traten näher zu ihm und sprachen: Heil Dir, König der Juden, nachdem sie ihm einen Kranz aus Akanthus στέφανον ἀκάνθινον aufgesetzt hatten'.

Der nichtkanonische Text findet sich mit inhaltlich unbedeutenden Schwankungen, griechisch oder übersetzt, in frühen Codices verschiedener Herkunft. Daß er der ursprüngliche wäre, läßt sich aber nicht behaupten, da der kanonische Text mindestens ebenso alt und verbreitet ist. Es handelt sich wohl um eine nachträgliche Ergänzung aus den anderen drei Evangelien. Bei Lukas fehlt ja wie gesagt die Episode der Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten; aus dieser übernahm man daher den schon populären Akanthuskranz und fügte ihn bei der Verhöhnung Jesu am Kreuz ein — nicht auch die Chlamys, weil ja gleich darauf die beiden Gewandstücke Jesu verlost werden und Jesus nach der bereits fest gewordenen Überlieferung im bürgerlichen Kostüm, nicht im Spottornat, zur Kreuzigung geführt wurde.

IV. Historische Vorbilder der Spottornate.

Sieht man von allen fraglichen Einzelheiten ab, so sind zwei Spottornate Jesu überliefert, der purpurne und der weiße. Um sie

[33]) Act 4 25-28. — Petrusevangelium 1—4. — Justinus dial. c. 103, 13 apol. I c. 35, 4f. c. 40, 5f. — Weiteres W. Bauer, Leben Jesu (= LJ) 193ff. (Nachweise).

[34]) Bauer, LJ 194. [35]) Bauer, LJ a. O. (Übersicht der Meinungen).

historisch zu verstehen, darf von der gewiß nicht fernliegenden Annahme ausgegangen werden, daß die Phantasiegestalten des Messias-Königs Spiegelbilder gottgefälliger, vor allem jüdischer Herrscher wären.

A. Der hellenistische Ornat. — Er besteht aus einer purpurnen Chlamys — oder einem Ersatz dafür — und einem Kranz, dessen Vorbild golden war, wie der rabbinische Kommentar zum Psalter zeigte. — Dieser messianische Königsornat gleicht dem hellenistischen, der seit Alexander feststand, durch die purpurne Chlamys, ist aber darin verschieden, daß der Messias-König nicht ein weißes Diadem, sondern einen goldenen Kranz trägt. Nun hatten die jüdischen Könige seit Alexander Jannäus, um 105 v. Chr., das Diadem angenommen, das noch für den letzten der Reihe (Herodes), Agrippa I.[36], ausdrücklich bezeugt wird. Als bei dessen Durchreise in Alexandria 38 n. Chr. der römische Statthalter eine antisemitische Demonstration aufzieht, putzt der Pöbel einen Trottel als Judenkönig heraus, mit einer Art von Purpurmantel, Diadem und Szepter[37].

So bleiben mögliche Vorbilder des Messias-Königs nur die früheren Makkabäer, Jonathan, Simon und Johannes Hyrcanus zwischen 161 und 105 v. Chr.[38]. Als Vasallen des seleukidischen Reiches war ihnen von ihren Souveränen ein Ornat verliehen worden, der aus der purpurnen Chlamys πορφύρα, einer goldenen Fibel πόρπη, und einem goldenen Kranz στέφανος, bestand — gerade nicht dem Diadem, das nur unabhängigen Königen zustand. Darüber ist im 1. Makkabäerbuch für Jonathan wiederholt und ausdrücklich berichtet, was die antiquarischen Angaben betrifft in durchaus Vertrauen erweckender Weise. Bei dem Abkommen zwischen Jonathan und Alexander Balas 153 v. Chr. erkennt dieser den Jonathan als Hohenpriester des jüdischen Volkes und als Freund des Königs, d. h. als abhängigen Teilfürsten, an. (Der »heilige« Ornat als Hoherpriester, den Jonathan zum Laubhüttenfest 152 v. Chr. anlegte, ist hier nicht zu besprechen.) Im einzelnen wird folgendes gesagt. Als Freund des Königs erhält Jonathan zunächst πορφύραν καὶ στέφανον χρυσοῦν (10 18-21). Bei der Zusammenkunft zwischen Alexander Balas, Ptolemäus Philometor und Jonathan in Ptolemais 150 v. Chr. wird er nochmals öffentlich mit der πορφύρα investiert (10 62). Etwas später übersendet ihm Alexander Balas die goldene Fibel, πόρπη, das Rangabzeichen

[36]) RE Julius (53) Agrippa (I). [37]) Philo in Flaccum c. 6. [38]) E. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums II 256ff. mit der neueren Literatur. — Schürer I⁴.

der noch höheren Rangstufe der königlichen Verwandten (10 89). Antiochos VI., der von Tryphon erhobene junge Sohn des Alexander Balas, zu dem Jonathan übergegangen war, bestätigt ihm die erlangten Insignien und gestattet ihm darüber hinaus, goldenes Gerät zu gebrauchen (11 58). Endlich erkennt Demetrios II 143/2 v. Chr. dem Simon, der sich ihm nach der Ermordung des Jonathan durch Tryphon angeschlossen hatte, erneut das Recht auf den Purpur und die goldene Fibel zu (14 43-45). Über den Ornat des Johannes Hyrcanus wird nichts berichtet, aber er blieb gewiß der gleiche, da ja sein staatsrechtliches Verhältnis zum seleukidischen Reich keine Änderung erfuhr. Auch wo bei Simon und Johannes Hyrcanus der goldene Kranz zur purpurnen Chlamys nicht ausdrücklich erwähnt wird, sondern nur diese, ist er zu ergänzen. Erst mit der Annahme des Königstitels und des Diadems durch Aristobulus oder Alexander Jannäus, kurz nach 105 v. Chr., wird der Kranz antiquiert, obwohl vielleicht nicht völlig, denn die späteren Makkabäer und auch die ihnen folgenden Idumäer könnten das historisch geweihte Insigne ihrer frommen Vorgänger neben dem höheren Diadem beibehalten haben. Dafür spricht der Bericht bei Josephus über die Aufbahrung des Herodes[39], der auf den zuverlässigen Nicolaus von Damascus, den Zeitgenossen und Vertrauten des Herodes, zurückgeht. Der Tote ruht auf einer goldenen, edelsteinbesetzten Kline, die mit einem gemusterten Purpurstoff bedeckt ist; er trägt die purpurne Chlamys, auf dem Kopf das Diadem — und darüber einen goldenen Kranz; neben seiner Rechten liegt das Szepter. Einschränkend ist allerdings zu bemerken, daß goldene Totenkränze eine gewöhnliche und weit verbreitete Sitte sind. In die gleiche Richtung weist ferner der Umstand, daß noch ein Rabbiner des II. Jh.s n. Chr., Simeon ben Jochai, bei seinen Betrachtungen über die Bundeslade und den Schautisch den goldenen Kranz als bekanntes Insigne der Königswürde voraussetzt[40]. — Von den drei Makkabäerfürsten, die nur den goldenen Kranz und nicht das Diadem trugen — Jonathan, Simon und Johannes Hyrcanus —, kommt als Vorbild des Messias vielleicht am meisten Jonathan in Frage, der zuerst die tatsächliche Freiheit von der Herrschaft der Heiden erreichte, und dessen Regierung wenigstens im Rückblick eine gottgesegnete Zeit war, zumal er in dauerndem Einvernehmen mit der Priesterschaft regierte[41]. Zu dieser Auffassung paßt auch, daß das Spottkostüm Jesu ein Friedensornat ist, mit dem Szepter, nicht dem Schwert.

[39]) Josephus ant. XVII § 197; bell. I § 671.

[40]) Exodus (Schemot) Rabba zu Ex. c. 25, 10. Übersetzt von A. Wünsche 263.

[41]) Volz, Eschatologie 183 (Heilszeit unter Simon?).

Für die Beweisführung besser nicht zu verwenden, aber immerhin erwähnenswert ist die Tatsache, daß die Angaben des 21. Psalms über die von Gott dem König verliehenen Insignien (Ps LXX 20 4ff. 6) in der Übersetzung der Septuaginta, denen der späteren Makkabäer zu entsprechen scheinen. Es heißt: 'v. 4 . . . Du setztest auf sein Haupt einen (den) Kranz aus kostbarem Stein στέφανον ἐκ λίθου τιμίου, Vulgata: coronam de lapide pretioso, v. 6 . . . Glanz und Prunk δόξαν καὶ μεγαλοπρέπειαν gloriam et magnum decorem wirst Du auf ihn legen'. Der Kranz aus Edelstein macht einige Schwierigkeit, weil er eigentlich erst spätantik als spezifisch königliches — genauer gesagt kaiserliches — Abzeichen nachzuweisen wäre. Da aber der Juwelenluxus an sich in Vorderasien schon früh verbreitet ist, läßt sich vermuten, daß auch die goldenen Kränze der seleukidischen Vasallen bereits mit Edelsteinen, z. B. einem Stirnjuwel geschmückt sein konnten. Allerdings würde dann der goldene Kranz selbst nicht erwähnt sein, vielleicht weil er selbstverständlich vorausgesetzt war. Die Farbe der himmlischen δόξα wäre weiß, die der irdischen μεγαλοπρέπεια der königliche Purpur. In der Reihenfolge der Aufzählung würde also Gott dem Fürsten zunächst mit einem goldenen edelsteingeschmückten Kranz — der als wichtigstes Insigne vorausgenommen wäre —, einem weißen Chiton und einer purpurnen Chlamys investieren. Der Ornat entspricht wie gesagt dem der Makkabäer, wo natürlich auch ein Chiton unter der als wichtigstes Stück in den Berichten allein erwähnten Chlamys anzunehmen ist. Da die Übersetzung des Psalters die des Pentateuch schon voraussetzt[42], kann die sich ergebende Datierung in das II. Jh. v. Chr. für die griechische Version des 21. Psalm vielleicht erwogen werden. — Der hebräische, masoretische Text, der freilich um Jahrhunderte jünger ist und einer etwas anderen Überlieferung folgt, redet von einem Kranz aus Feingold pāz, ohne Edelsteinschmuck zu erwähnen, den also die Septuaginta vielleicht im Geschmack ihrer Zeit hinzugefügt hätten.

B. Der national-jüdische Ornat[43]. — Das strahlende Kleid bei Lukas ist wie gesagt im Zusammenhang am besten als Travestie einer königlichen Gewandung verständlich. — In der Tat haben die späteren jüdischen Könige neben dem hellenistischen Ornat mit purpurner Chlamys, der ihre internationale Stellung bezeichnete, einen nationalen, weißen Ornat getragen. (Mit dem hohenpriesterlichen Kostüm der Hasmonäer hat auch dieser nichts zu tun.) Be-

[42]) Stählin (Handbuch d. Altertumswissenschaft VII 2, 1, 6. Aufl.) 543 Anm. 4 (Nachweise). [43]) St. Lösch, Deitas Jesu und antike Apotheose (Rottenburg 1933) 10ff. 13 Anm. 1 (Literatur).

richtet wird davon ausführlich bei dem Versuch des letzten jüdischen Königs, Herodes Agrippa[44], die Apotheose bei Lebzeiten zu beanspruchen, wie sein großer Gönner Caligula. Josephus erzählt folgendes[45]. Als der König in Cäsarea Spiele abhält, 44 n. Chr., erscheint er im Theater in einer silbergewebten στολή, die im Sonnenlicht wunderbar erstrahlt. Die Höflinge rufen dem König zu, sie hätten ihn bisher als Menschen gefürchtet, müßten ihn aber nun als übermenschlich verehren, d. h. sie legen ihm gemäß vorheriger Anweisung die Selbstvergottung nahe. Da der König die Lästerung nicht zurückweist, schickt ihm der erzürnte Gott der Väter den Tod. Die Apostelgeschichte berichtet den Vorgang im einzelnen anders (Act 12 21); das Kostüm heißt hier einfach ἐσθὴς βασιλική, könnte also an sich auch der hellenistische Ornat sein, obwohl vielleicht auch hier eher der nationale gemeint ist.

Das weiß leuchtende jüdische Königskleid ließ sich aus der Schrift gut begründen. David wird mit einem Engel verglichen (I Sam 29 9 II Sam 14 17); noch Maleachi (2 7) und Haggai (1 12) nennen die Priester göttliche Engelsboten und meinen dabei vielleicht in erster Linie die Priesterkönige ihrer Zeit. Der »Engelornat« des Herodes Agrippa mag also eine lange Tradition hinter sich haben und letzten Endes auf echte, visionär gesteigerte Eindrücke frommer Israeliten von ihren gottbegnadeten Herrschern zurückgehen. Ich kenne allerdings nach Maleachi nur einen weiteren, überdies nicht ganz sicheren Beleg, der auch bloß kurze Zeit vor Herodes Agrippa läge. Nach dem Tode Herodes d. Großen, 4 v. Chr., beruft sein Sohn Archelaos[46] die jüdischen Vornehmen und das Volk zu einer feierlichen Audienz in den Tempel[47], um die Nachfolge in Anspruch zu nehmen, vorbehaltlich allerdings der Verleihung des Diadems, d. h. des hellenistischen Königsornats durch den Kaiser; dabei sitzt er majestätisch auf einem goldenen Thron, der über einem Bema steht, trägt aber nicht die purpurne Chlamys, sondern ein weißes Gewand, ἐσθὴς λευκή. Bei der repräsentativen Aufmachung der Szene liegt es nahe, in dem weißen Gewand des Archelaos den nationalen Engelornat zu sehen, der ja wohl nicht der kaiserlichen Bestätigung bedurfte. Die Verspottung Jesu bei Lukas wäre nach der hier versuchten Auffassung ein weiterer Beleg, zeitlich zwischen Archelaos und Herodes Agrippa.

---

[44]) RE Julius (53) Agrippa. [45]) Josephus ant. XIX § 343 ff. — Strack-Billerbeck II 708 f. zu Act 12 23 (s. u.). [46]) RE (Suppl. II zu Bd. VIII). Herodes (25) Archelaos [47]) Josephus ant. XVII § 201; bell. II § 1 f. Vgl. ant. XVII § 232 ff.; bell. II § 27 ff.

Die Frage, warum Herodes Antipas Jesus gerade mit dem weißen Ornat bekleiden läßt, geht zu weit, mag aber immerhin versuchsweise berührt werden. Der weiße Ornat hätte, als ein nationales, archaistisches Königskostüm, für die theologisch gebildeten Juden, zu denen Herodes Antipas gehörte, die messianischen Ansprüche Jesu eindringlicher zum Ausdruck gebracht als der internationale zeitgenössische Purpur. Es kam hinzu, daß der purpurne Ornat mit dem Kranz, wie er bei der Verspottung durch die römischen Soldaten beschrieben wird, dem des Herodes Antipas selbst genau entsprochen hätte, denn dieser war ja bloß Ethnarch, nicht eigentlich König, durfte also nicht das Diadem tragen, sondern vermutlich nur einen Kranz. Mißt man diesen Erwägungen ein gewisses Gewicht bei, so sprechen sie wieder für die Geschichtlichkeit der lukanischen Erzählung (s. oben).

V. Der reitende Logos der Offenbarung.

Bei einer weiteren, außerhalb der Evangelien stehenden Gestalt des Messias-Königs, dem reitenden Logos der Offenbarung, könnten der historische Zeitpunkt, in dem sie entstand, und die vorbildliche Person noch näher feststellbar sein.

Apc 19 11-15[48]. — 'v. 11 Und ich sah den Himmel geöffnet, und siehe ein weißes Roß, und der auf ihm saß heißt der Getreue und Wahrhaftige, und richtet in Gerechtigkeit und streitet. v. 12 Seine Augen aber Flamme des Feuers, und auf seinem Haupte viele Diademe, habend (tragend, der Logos selbst) den Namen geschrieben, den keiner kennt, ausser ihm selbst. v. 13 Und umgeworfen ein Himation gefärbt βεβαμμένον (häufige Lesart: besprengt, περιρεραμμένον oder ähnlich) mit Blut, und genannt wird sein Name der Logos Gottes. v. 14 Und die Truppen im Himmel folgten ihm auf weißen Rossen, bekleidet mit reinweißem Byssos. v. 15 Und aus seinem Munde kommt ein scharfes (frühe Lesart: scharfes zweischneidiges) Schwert hervor, daß er mit ihm die Heiden schlage ...'.

Sucht man aus den ekstatischen Strophen die darin noch trümmerhaft enthaltene Bildvorstellung vom reitenden Logos zu isolieren, so sitzt er auf einem Schimmel, ist bekleidet mit einem blutigen Himation und trägt viele Diademe. Das Himation kann bei einem Reiter nur in der Art einer Chlamys umgelegt sein. Die Blutfarbe erinnerte den zeitgenössischen Leser sofort an die purpurne Chlamys der hellenistischen Könige, mochte auch das Motiv des blutigen Mantels älter sein und aus der prophetischen Rede Jakobs im vorletzten Kapitel der Genesis (Gen 49 11) oder aus Jesaias (Jes 63 1-3)

[48]) E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes 154f. (weniger für das Antiquarische).

stammen. Das Schwert gehört wohl eigentlich in die Faust des Reiters und ist nur wegen seiner Deutung als Wort Gottes, nach Jeremias (Jes 49 2), an den Mund versetzt. Die vielen Diademe sind eine unanschauliche Hyperbel, die aber voraussetzt, daß eine Person mehrere Diademe tragen kann.

Dies letztere ist im hellenistischen Osten als sehr seltene Ausnahme einmal vorgekommen. Eigentlich bezeichnet nämlich das Diadem bloß die persönliche Souveränität, ohne Beziehung auf ein bestimmtes Herrschaftsgebiet und ist daher einmalig. Die Arsakiden besaßen allerdings je ein Diadem für Parthien und Persien, wie Herodianus von dem letzten Arsakiden Artabanus berichtet[49]; aber es wird nicht gesagt, daß er beide gleichzeitig umgelegt hätte. Die sieben Diademe des Drachens der Apokalypse (Apc 12 3) und die zehn des ersten Tieres (Apc 13 1) werden einzeln, nicht zu mehreren auf den Köpfen bzw. den Hörnern getragen; übrigens ist die zweite Stelle wohl verderbt und gehören die Diademe auch hier auf die Köpfe des Tieres, nicht an seine Hörner. — Die erwähnte bedeutsame Ausnahme machte Ptolemäus VI. Philometor, nachdem er in die seleukidischen Thronwirren eingegriffen hatte. Als er sich von Alexander Balas trennte und für Demetrius II. erklärte, rückte er 147 v. Chr. in Antiochia ein und legte dort die Diademe von Asien und Ägypten gleichzeitig um bzw. ließ sich zu ihrer Annahme nötigen. So erzählen, nach verschiedenen Quellen, jedoch im Endergebnis übereinstimmend, das I. Makkabäerbuch, danach Josephus sowie Diodorus.[50]. Die Zeremonie drückte den Anspruch des Ptolemäers auch auf das seleukidische Reich aus, der allerdings — wohl in Rücksicht auf Rom — sofort wieder aufgegeben wurde. Der Gedanke, zwei Diademe gleichzeitig zu tragen, also das Diadem als regionales, nicht nur persönliches Insigne aufzufassen, lag für einen ägyptischen König nicht so fern, weil er ja als Pharao die Kronen von Ober- und Unterägypten vereinigte — Nun war die Politik des Philometor ausgesprochen judenfreundlich — was die Juden dankbar anerkannten — sowohl in seinem Stammland Ägypten wie in Palästina, wo er die Selbständigkeitsbestrebungen des Jonathan Makkabäus erfolgreich unterstützte[51]. Kein Wunder also, wenn das Andenken des Philometor bei den Juden messianischen Glanz erhalten hätte, zumal sein Nachfolger Euergetes in Ägypten antisemitisch auftrat und in Palästina schon nach wenigen Jahren Johannes Hyrcanus von Antiochos VII.

[49]) Herodianus VI c. 2, 3. [50]) I Macc 11 13. — Josephus ant. XIII § 113. — Diodorus (ed. Dindorf, Teubner) XXXII 9 c. — B. Niese, Geschichte d. griechischen und makedonischen Staaten III 264. [51]) Niese III 213f.

Sidetes starke Einschränkungen seines Gebiets und seiner Stellung erdulden mußte, ohne Unterstützung in Ägypten zu finden.

So mag es gekommen sein, daß Philometor in einer vorübergehenden, aber für den Außenstehenden scheinbar zukunftsreichen historischen Situation zum Vorbild des siegreichen Messias-Königs in der populären jüdischen Eschatologie wurde — ein Symptom dafür, wie tief die von den Seleukiden betriebene Hellenisierung des Judentums bis in die Kreise der Frommen eingedrungen war. Auf die Dauer überstrahlte freilich die etwa gleichzeitig entstandene Figur des Messias-Jonathan die des Messias-Philometor, weil Philometor doch eben nur ein Goj war.

Übrigens ist auch die in der Apokalypse mit dem reitenden Logos verbundene, an sich sehr alte Vorstellung vom himmlischen Heer in der Makkabäerzeit, als häufig größere Armeen sich in Palästina bekämpften, besonders lebendig gewesen und wurde gewissermaßen modernisiert. Das zeigt das 2. Makkabäerbuch. Vor dem Angriff des Antiochus Epiphanes auf Ägypten liefern zwei himmlische Heere sich über Jerusalem eine Schlacht[52]. Dem Judas Makkabäus stehen fünf himmlische Reiter gegen Timotheus, den Feldherrn des Antiochus Eupator, bei[53]; ein Reiter in goldenem Panzer, also ein Engel in hohem Offiziersrang, führt das Heer der Befreier gegen Jerusalem[54].

An sich wäre endlich wahrscheinlich, daß man gelegentlich den Messias auch mit bloß einem Diadem dachte, als hellenischen König schlechthin. Von dieser Auffassung findet sich eine mögliche Spur z.B. in den Johannesakten (c. 109), wo in einem Hymnus unter den Sinnbildern Christi auch das Diadem erscheint.

Zusammenfassung.

Drei Gestalten des Messias-Königs scheinen durch die antiquarische Analyse der Berichte in den Evangelien über die Verspottung Jesu, ferner der rabbinischen Überlieferung von den Regalien des Messias-Königs, endlich der apokalyptischen Vision des reitenden Logos faßbar zu werden — die Vertretbarkeit der vorgelegten Vermutungen einmal angenommen. Zwei davon wären Spiegelbilder irdischer Herrscher des späteren Hellenismus. Bei Markus, Matthäus, Johannes und im Petrusevangelium beruht das Spottkostüm auf dem fürstlichen, aber nicht königlichen Ornat der früheren Makkabäer; es besteht aus einer purpurnen Chlamys oder einem Ersatz dafür und einem Kranz. Die Rabbinen kennen aus

[52]) II Macc 5 2f. — Josephus bell. VI § 298. [53]) II Macc 10 29.
[54]) II Macc 11 8.

ihrer Tradition den gleichen Ornat ausführlicher, bis in Einzelheiten. Der reitende Logos mit dem blutigen Mantel und den vielen Diademen könnte eine Art Apotheose des judenfreundlichen Ptolemäus Philometor sein, der einen Augenblick lang die beiden Diademe von Ägypten und Syrien vereinigte. Die weißglänzende Gewandung bei Lukas hingegen wäre ein national-jüdischer Königsornat, erst später bezeugt, aber dem Ursprung nach fast beliebig früh anzusetzen. — Die hellenistischen Gestalten des Messias-Königs haben fortgewirkt im Christus-Imperator und — seit Constantinus — im Imperator-Christus, worauf hier nicht einzugehen ist.

Über die Geschichtlichkeit der beiden Verspottungen Jesu kann vom antiquarischen Standpunkt allein nicht entschieden werden; immerhin läßt sich sagen, daß der antiquarische Inhalt der Berichte der Annahme der Geschichtlichkeit entschieden günstig ist.

(Abgeschlossen am 4. April 1943.)

Konstantins Gesetze gegen die private Haruspizin aus den Jahren 319 bis 321.*)

Von Studienrat Lic. theol. Dr. phil. **Heinrich Karpp.**

(Bad Godesberg, Yorkstr. 2)

»Das Verbot der privaten Haruspizien 319, das übrigens 321 stark eingeschränkt wird, hat kaum religiöse Gründe gehabt, die öffentlichen werden ebensowenig verboten wie die öffentlichen Opfer«. So urteilt Joh. von Walter über das im Codex Theodos. 9, 16, 1 (und 2) aufbewahrte Gesetz[1], und noch entschiedener nimmt Karl Müller ausschließlich »andre als religiöse Gründe« für es an[2]. In der Tat steht eine Beschränkung der Haruspizin, insbesondere der privaten, in der römischen Religionsgeschichte nicht vereinzelt da. Hatte Augustus den Kreis der Fragen eingeengt, indem er verbot, einen Haruspex über jemandes Tod zu befragen[3], so schränkte Tiberius

---

* Dieser Aufsatz wurde Herrn Professor D. Hans Freiherrn von Soden zu seinem 60. Geburtstage (am 4. November 1941) überreicht. [1]) Die Geschichte des Christentums I 1, 1932, 121. [2]) K. Müller, Kirchengeschichte I, 1[3], 1941, 376. [3]) Thulin in Pauly-Wissowas RE. VII 2, 2435, 12 (nach Cass. Dio 56, 25). Andererseits förderte Augustus die »etruskische Disziplin« auch; s. H. Schmeißer Die Etrusk. Disciplin vom Bundesgenossenkrieg bis zum Untergang des Heidentums. Programm Liegnitz, Liegnitz 1881, S. 23.

die Art der Beratung ein: Er verbot, wie Sueton in Kap. 63, 1 seiner Lebensbeschreibung sagt, »die Haruspices heimlich und ohne Zeugen zu befragen«. Auf derselben Linie bewegt sich auch Konstantins Verbot; denn es begrenzt den Haruspices nicht die Gegenstände, sondern die räumliche Ausdehnung ihrer Tätigkeit. Man kann deshalb mit guten Gründen behaupten, Konstantin habe im Jahre 319 das Gesetz des Tiberius erneuert[4], also wie dieser lediglich bezweckt, die Sicherheit des Staates und die Moral zu schützen.

Aber genügt diese Erklärung? Ist es wahrscheinlich, daß Konstantin, nachdem er schon mehrere Jahre hindurch vorsichtig, aber doch unverkennbar Maßnahmen zugunsten der neuen Religion ergriffen hat, nun auf dem Gebiete der Religion eine gar nicht religiös begründete Bestimmung erläßt? Vorausgegangen sind ja seit der Erklärung der Religionsfreiheit im Jahre 313 manche Bestimmungen, die den Christen mehr als die Gleichberechtigung verschafften[5]. Und wenn das von H. Lietzmann entworfene eindrucksvolle Bild der Frömmigkeit Konstantins zu Recht besteht[6], liegt es erst recht nahe, das Gesetz des Jahres 319 nicht von der christenfreundlichen Religionspolitik des Kaisers zu trennen, sondern nach einem Zusammenhang mit ihr zu suchen.

Der Text des Gesetzes vom 1. Februar 319 (ad Maximum) lautet im Codex Theodosianus (9, 16, 1) folgendermaßen: *Nullus haruspex limen alterius accedat, nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia repellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo. superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur.* Das bedeutet: der Besuch eines Haruspex in einem Privathause, einerlei aus welchem Grunde, wird völlig unterbunden[7]; auch darf kein Privatmann einen solchen Wahrsager (etwa zur Besichtigung eines Blitzeinschlages oder zur Eingeweideschau) in sein Haus rufen; dagegen bleibt die öffentliche Ausübung des »Aberglaubens« unbeschränkt. Gerade wegen dieses verachtungsvollen Ausdruckes — den an sich, vor allem in früheren

[4]) Thulin 2436, 29f.; Geffcken, Der Ausgang des griechisch-röm. Heidentums 278, A. 19 (über die 2. Fassung des Gesetzes im Cod. Theodos. 9, 16, 2). [5]) Vgl. Lietzmann, Gesch. d. Alten Kirche 3, 1938, 132. [6]) Lietzmann, Der Glaube Konstantins d. Gr., SB. Berlin 1937, phil.-hist. Kl. XXIX. [7]) Lietzmanns Wiedergabe: »Jeder Haruspex, der zum Zweck der Zukunftsdeutung durch Opfer ein Privathaus betritt, wird mit dem Feuertode bedroht« (3, 139f.), widerspricht

Jahrhunderten, auch ein gegen die etruskische Mantik eingenommener Anhänger der alten römischen Religion gebrauchen konnte — empfiehlt es sich, gegen K. Müller und J. v. Walter an der Deutung festzuhalten, die Geffcken schon im Jahre 1920 gegeben hat: »Die Gesetzgebung gegen die Haruspizin im Jahre 319 könnte freilich ebenso gut einen politischen wie religiösen Untergrund haben, aber, wenn der Kaiser in seinen Erlassen von der Haruspizin als einem Aberglauben, einem Brauche der Vergangenheit redet, so kennzeichnet dies Wort unzweideutig die Stimmung«[8]. Die Erlasse scheinen nicht an die Möglichkeit zu denken, ein Privatmann könne von den Haruspices in ihrem Amtsgebäude eine Auskunft einholen. Denn sonst würde diese Möglichkeit nicht bald darauf ausdrücklich durch ein neues Gesetz eröffnet. Darnach soll im Falle, daß der kaiserliche Palast oder die anderen öffentlichen Gebäude vom Blitzstrahl getroffen werden, nach altem Ritus die Bedeutung dieses Vorfalles von den Haruspices erkundet und dem Kaiser ein schriftlicher Bericht überbracht werden, »auch den übrigen soll« — also doch wohl erst von nun an — »die Freiheit, diesen Brauch zu üben, zuerkannt werden, wenn sie nur auf häusliche Opfer verzichten, die ganz besonders verboten sind«[9]. Mit Recht hebt Geffcken hervor (S. 93), daß in diesem Opferverbot, wenn auch kaum vernehmlich, sich der kommende religiöse Kampf ankündige.

Mit dieser Entscheidung für Geffcken gegen neuere Darsteller soll es aber nicht sein Bewenden haben. Man kann Konstantins Maßnahme vielleicht tiefer erfassen und ihre Wirkung richtiger abschätzen, wenn man den einen Punkt schärfer ins Auge faßt, daß sie nur gegen die private Haruspizin gerichtet ist.

---

den Worten *nec ob aliam causam*, d. h. »auch nicht aus einem anderen Grunde (sc. als dem der Haruspizin)«. [8]) Geffcken 93. Die Worte »Brauch der Vergangenheit« beziehen sich auf den Erlaß vom 15. Mai 319 (Cod. Theod. 9, 16, 2), wo es heißt: *praeteritae usurpationis officia* (vgl. unten bei Anm. 13.) [9]) Codex Theodos. 16, 10, 1 (17. Dez. 320/1): *Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspicibus requiratur et diligentissime scribtura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt.* Ich verstehe so, daß auch für die ceteri, d. h. für Leute, deren private Gebäude vom Blitze getroffen worden sind oder denen ein *prodigium* widerfahren ist, die Worte gelten: *quid portendat, ab haruspicibus requiratur*, wenn sie nur nicht dabei opfern. (Oder bedeutet *consuetudo* hier den »Umgang« mit den Haruspices, mit denen »Freundschaft« zu pflegen ja 319 verboten worden war?) Geffcken dagegen (S. 93) denkt nur an eine einzige Bestimmung, daß nämlich auch für die Haruspizin beim Blitzschlag in öffentliche Gebäude private Opfer verboten würden.

Diese Begrenzung des Verbotes bedeutet nämlich nicht, daß den Haruspices ganz vorsichtig zunächst nur ein kleiner, vielleicht nebensächlicher Teil ihrer Tätigkeit untersagt wird. Es kennzeichnet vielmehr ihre derzeitige Stellung, daß sie weit weniger öffentlichen Einfluß und staatliches Ansehen besitzen als in der letzten Zeit des Republik. »Wo jene noch gebraucht werden, geschieht es meist privatim; zu Rate gezogen werden sie aber noch fleißig von Hoch und Niedrig, freilich als Privatgaukler auch oft mit dem Spott behandelt, vor dem sie bis dahin im großen und ganzen noch die staatliche Autorität bewahrt hatte«[10]. Der Stoß gegen die private Haruspizin trifft also die Haruspizin überhaupt; damit ist aber die religiöse Wirkung des Gesetzes von selbst gegeben. Der Glaube an die religiöse Bedeutung des Eingeweidebefundes, des Blitzschlages und naturwidriger Ereignisse wird nicht abseits von der Öffentlichkeit im stillen geduldet, sondern gerade im nicht-öffentlichen Leben erschwert und den Trägern dieser Disziplin und ihres Glaubens jegliche Propaganda bei Todesstrafe untersagt. Nur im staatlich-öffentlichen Bereich, in welchem der Kaiser sehr vorsichtig mit Neuerungen zu Werke geht, wird der »Aberglaube« noch geduldet. Die religiöse Wirkung des Verbotes ist so unverkennbar, daß an seiner religionspolitischen Absicht kaum gezweifelt werden kann. Setzt man aber diese voraus, dann paßt es immer noch gut zu Konstantins sonstigem Vorgehen, daß man das Gesetz vom Februar 319 auch verstehen konnte als Maßnahme gegen Gefahren für Moral und Staat, etwa wie einst das *Senatusconsultum de bacchanalibus*, also ohne ausgesprochene Spitze gegen die heidnische Religion im allgemeinen. Die genauere Beachtung der Stoßrichtung spricht also ebenfalls dafür, auch religiöse Gründe und Absichten bei dem Gesetze anzunehmen.

Daß die Haruspices aus dem privaten Wirken in das öffentliche allein abgedrängt werden, ist nicht nur wegen der Wirkung beachtenswert. Dieses Vorgehen ist in gewissem Sinne eine Umkehrung der üblichen römischen Religionspolitik, auch der der Kaiserzeit. Im allgemeinen achtet der antike Staat auf die Ausübung des staatlichen Kultus, aber kaum auf die des privaten und noch weniger auf die persönliche Gläubigkeit; nur wenn öffentliche Sicherheit und Sittlichkeit bedroht erscheinen, pflegt er einzugreifen. Trajans Bescheid an Plinius zeigt diese Haltung in vorbildlicher Deutlichkeit[11]. Die scheinbare Umkehrung in der Anweisung Konstantins ergibt

[10]) Schmeißer 23; vgl. 29 und Thulin 2435, 66 und 2436 ob. [11]) Vgl. Lietzmann 2, 1936, 155ff. über das Verfahren in den Christenprozessen. — Über die römische Religion überhaupt vgl. auch die kurze Bemerkung bei R. Heinze, Die august. Kultur[3], 1939, 47f.

sich aus der Zwiespältigkeit zwischen Staatsreligion und des Kaisers wachsender persönlicher Hinneigung zum christlichen Glauben. Von Staatsreligion darf man hier sprechen, obwohl die etruskische Disziplin nicht zu ihr gehört. Indessen ist sie, seitdem auf Antrag des Kaisers Klaudius der Senat die Pontifices, also die Staatspriester, mit einer Überprüfung der etruskischen Lehre beauftragt hat, jener sozusagen angegliedert; Klaudius selber stellt sie in seinem Antrage den *externae superstitiones* gegenüber[12]. Gerade den staatlichen Kult ließ Konstantin aber noch bestehen, während er, wie wir sahen, im Jahre 321 jedes häusliche Opfer gelegentlich der Haruspizin verbot. Ja in der Verfügung vom 15. Mai 319, in der für *haruspices* und *sacerdotes* das Verbot, Privathäuser zu betreten, dem Volke bekanntgegeben wird, verweist er ausdrücklich auf die noch offene Möglichkeit, die herkömmlichen öffentlichen Riten auszuüben: *Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia; nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari*[13]. Die Bewertung des privaten und des öffentlichen Bereiches ist damit, soweit es sich um die Religion handelt, — vorübergehend — wirklich umgekehrt: Es handelt sich nicht mehr darum, den Einzelnen zur Anerkennung der öffentlichen Religion zu bringen, wobei er selbst zusehen mag, wie er seine persönliche Gläubigkeit mit jener vereinbare oder ausgleiche, sondern die persönliche Frömmigkeit, zunächst der Kult, aber dahinter auch die Gläubigkeit, ist das Entscheidende geworden. Der Einzelne soll schon den wahren Gott ehren — oder wenigstens immer weniger durch heidnischen Kult beleidigen —, wenn auch wegen der Überzahl der heidnischen Staatsbürger der Staatskult noch heidnisch bleibt. (Die Möglichkeit, auf einen staatlichen Kultus ganz zu verzichten, wird gar nicht erwogen.) Das Ziel, allmählich alle zu gewinnen, hat der christlich gesinnte Kaiser anderwärts deutlich ausgesprochen[14]. Es ist ein Gebot der Taktik, durch Bestimmungen über die private Frömmigkeit die öffentliche Meinung erst zu schaffen,

---

[12]) Tacitus, Annal. 11, 15; Thulin 2435, 19ff. und 2440, 43ff. Eine Entnationalisierung des fremden Ritus liegt auch darin, daß in der Kaiserzeit von den Haruspices nicht mehr die etruskische Abstammung verlangt wurde; s. Thulin 2441, 16ff. [13]) Codex Theodos. 9, 16, 2, 2. Hälfte. Die Erwähnung der *sacerdotes* spricht wiederum dafür, daß nicht nur ein sittlich fragwürdiger Aberglaube getroffen werden sollte. [14]) Vgl. Lietzmann, 3, 143—145. Das oben im Text Gesagte gilt auch dann, wenn man mit Müller-v. Campenhausen (383, Anm. 1) in Konstantins Brief an Ablabius die *universi* nicht als »alle Untertanen«, sondern als »alle Christen« auffaßt. Über des Kaisers Universalismus vgl. auch Alex. Graf Schenk v. Stauffenberg, Der Reichsgedanke Konstantins (in: Das Reich, Festschr. f. Johs. Haller, 1940), bes. S. 76ff.

mit deren Zustimmung auch der staatliche Kultus umgebildet werden kann. Gerade die Formulierung »an das Volk« im Codex Theodos. 9, 16, 2 zeigt, wie sich die Stimmung für weitere Schritte noch bilden soll; der Wert des alten Kultes wird mit den Worten *qui id vobis existimatis conducere* als dem Urteil des Einzelnen unterworfen hingestellt. Ist solche Bewertung der persönlichen Einstellung nicht etwas Neues, ein mehr christlicher als antiker Grundsatz? Man könnte auch sagen, dieses Vorgehen Konstantins schaffe zwischen dem Staat und den einzelnen Untertanen ein Mittleres, politisch-soziologisch gesprochen: die »Gesellschaft«, christlich-theologisch: die »Kirche«. Oder sofern dieses »Mittlere« schon da war, wird seine eigenartige Stellung jetzt besonders deutlich sichtbar, da der Herrscher selbst Staat und Kirche in sich beschließt und nach außen vertritt. Der Einzelne ist jedenfalls befreit von staatlichem Zwang, und die Zukunft mag entscheiden, ob jenes »Mittlere«, die Gemeinschaft im Staate, einmal den Staat und seinen Kultus erobert. Diese Reflexion bestätigt überdies noch einmal, daß Konstantin seine Bestimmungen gegen die Haruspizin nicht bloß aus moralischen Gründen erlassen hat; denn sie trägt der zur Zeit bestehenden religionspolitischen Lage zu deutlich Rechnung[15].

Auch die Art, wie die Einwirkung auf den privaten Bereich der Religion sich vollzieht, läßt sich, wenigstens vermutungsweise, genauer erkennen. Der öffentliche Kultus ändert selber seinen Charakter. Er verliert an religiöser Gestalt und religiösem Gehalt, wenn der christlich denkende Kaiser im Jahre 330 bei der Einweihung der neuen Hauptstadt die Feier der Tyche mit einem christlichen Meßgottesdienst verbindet oder einige Jahre später seiner *gens Flavia* in Hispellum einen Tempel errichten läßt unter der Bedingung, daß er »nicht durch irgendeinen abergläubischen Betrug entweiht« werde[16]. Ich möchte diesen Vorgang nicht als Vermischung, als Synkretismus, deuten, sondern als Neutralisierung oder Säkularisierung des heidnischen Kultes. Der Staatskultus wird zum Staatsakt. Jedoch wird man nicht gleich behaupten, Konstantin habe, über den Augenblick hinausschauend, bewußt »säkularisiert«. Den beiden genannten Fällen entspricht es nun durchaus, wenn, wie wir oben sahen, die Haruspizin unter der Bedingung gestattet wird, daß kein Opfer dabei vollzogen wird. Das heißt aber, sie ist erlaubt, wenn der stärkste

[15]) Wenn Konstantin im Jahre 319 ein solches religionspolitisches Ziel erfaßt hatte, dann darf man vielleicht doch auch in der Schließung des Asklepiostempels in Aegaeae religiöse Gründe neben anderen suchen, mag alles Einzelne auch unbekannt sein; s. v. Walter 121; Lietzmann 3, 139. [16]) Lietzmann, Der Glaube Konst. 8 ob.; ders., Gesch. d. Alt. K. 3, 140; Hönn, Konstantin d. Gr., 1940, 190.

Ausdruck des Religiösen unterbleibt. Die noch gestattete Zukunftsdeutung, Benennung der zu versöhnenden Götter, Entfernung der Spuren der Schreckzeichen, überhaupt die sonstige Ausführung der Haruspizin[17], kann hinfort ihre religiöse Bedeutung noch weiter einbüßen, nachdem das Hauptstück gefallen ist. Vielleicht kann sie sogar wie die Kaiserverehrung einmal ein für Christen und Heiden tragbarer Staatsakt werden. An sich könnte man natürlich vermuten, die des Opfers beraubte Haruspizin sinke zum Aberglauben herab, sie werde nicht säkularisiert, sondern dämonisiert, aber die oben genannten Beispiele aus den dreißiger Jahren sprechen gegen diese Auffassung. Wenn die obige Deutung richtig ist, stellt die bedingte Zulassung der Haruspizin im Jahre 320/1 den ersten Schritt zur Neutralisierung oder Säkularisierung der bisher religiös, das heißt kultisch, verstandenen und geübten etruskischen Wahrsagung dar, somit keine wirkliche Begünstigung des Heidentums.

Mag unsre Betrachtung auch zu modern und zu spekulativ erscheinen, sie verdeutlicht vielleicht doch einigermaßen, daß die Gesetze über die Haruspizin aus den Jahren 319 bis 320/1 eine religiöse Wirkung zeitigten und einer religiösen Absicht entsprangen und daß sie, so verstanden, sich auch ganz der noch im Zwielicht schwebenden, nicht eindeutig christenfreundlichen Frömmigkeit und Religionspolitik einfügen, die Konstantin in jenen Jahren erkennen läßt[18].

[17]) Über deren Ausführung s. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer², 1912, 545 ff.

[18]) Es beeinträchtigt die obige Darstellung nicht, wenn das Gesetz des Cod. Theodos. 9, 16, 1 erst vom 1. Februar des Jahres 320 stammt und ihm die an das Volk gerichtete Fassung (Cod. Theodos, 9, 16, 2) also vorausgeht; so Seeck, Regesten der Kaiser u. Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr., 1919, z. Stelle.

(Abgeschlossen am 2. Oktober 1942.)

Der Verrat des Judas und das Abendmahl.

Von

Prof. D. **Herbert Preisker** in Breslau, z. Zt. stellv. Ev. Wehrkreispfarrer VIII. A. K.

(Breslau, Garvestr. 10.)

Es ist schon immer von der Kritik beobachtet worden, daß Mc 14 10-11 offensichtlich nicht an der richtigen Stelle steht. Auch Klostermann[1] nimmt als selbstverständlich an, daß die vv. 10-11

[1]) Das Markusevangelium (Lietzmanns Handbuch zum NT)³, 1936, z. St.

»erst später eingeschoben« sind. Ebenso findet E. Hirsch[2] in seiner neuesten Untersuchung des Markusevangeliums im Anschluß an Wellhausen[3], daß »14 10f. an schlechter Stelle stehen« (S. 146). Er setzt 10-11 hinter 14 1f. und hält dies für den Zusammenhang von erster Hand. Die 2. Hand soll dann v. 10f. gestrichen haben, so daß 14 1-9 zusammen kamen, und die gestrichenen vv. 10-11 dann hinter 14 1-9 gestellt haben. Wenn nun, wie Hirsch meint, 14 1f. 10f. so gut zusammen passen, sieht man schlecht ein, warum die 2. Hand dies auseinandergerissen haben soll. Die Erklärung, die Hirsch gibt, daß dies aus liturgischen Gründen geschehen sei, weil sowohl die Weissagung Jesu von seinem Tode wie die Tat der Frau ein schönerer Einsatz der Passionsgeschichte sei als die Tat des Judas, befriedigt doch keineswegs.

Haben also die vv. 14 10f. ursprünglich nicht am jetzigen Platz gestanden, woher sind sie dann gekommen? R. Otto[4] hat gezeigt, daß im Lukasbericht über das Abendmahl Unordnung herrscht, und daß die vv. 24-27 im Lukasbericht jetzt nicht am ursprünglichen Ort stehen, sondern daß nach v. 19 die vv. 28-30 zu lesen sind. Wir werden noch weiter gehen müssen und sagen, daß auch Lc 22 31-34 offensichtlich erst durch Korrektur hierher gekommen sind. Schon Merx, Die Evangelien des Marcus und Lukas, 1905, S. 452, bemerkt: »Die Verbindung des ganzen Abschnittes (vv. 31-34) mit dem vorangehenden erscheint überhaupt aber nicht natürlich, sondern den disparaten Stücken aufgezwungen, deren letztes sachliche Parallele und Vorstufe für Joh 21 15 ist, und es ist dann nicht verwunderlich, daß v. 31 eine andere Anknüpfung erhalten hat . . .«. Dann fährt er S. 453 fort: »Alle diese Stellen aber bedeuten in der Entwicklung des Gedankens eines petrinischen Primats nur eine Vorstufe für das, was Mt 16 18 gesagt ist«. Mir scheint auch das Wahrscheinlichste zu sein, daß Lc 22 31-34 erst von späterer Hand in den jetzigen Zusammenhang gesetzt ist. Die Markus- und Matthäus-Parallelen haben die vv. als Jesuswort auf dem Wege nach Gethsemane, Mc 14 26-31 und Mt 26 30-35. Wenn Lukas das Wort von der Vorhersage der Verleugnung und der Sonderstellung des Petrus vorweggenommen und so eng mit dem Abendmahlsbericht verbundenen hat, so liegt die Vermutung nahe, daß er einen anderen ausgefallenen Bericht, der einer späteren Zeit an dieser Stelle nicht mehr paßte, durch die Worte Jesu zu Petrus, die zwar Verleugnung, aber doch wieder Umkehr voraussagen, ersetzt hat. Dazu kommt, daß sowohl Lc 22 21-23 als auch Joh 13 21 ff.

[2]) E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums I, 1941, S. 146. [3]) Das Evangelium Marci, 1903, S. 116. [4]) Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 229.

noch die Überlieferung haben, daß Judas noch an dem Mahl teilgenommen hat, und daß ihm gerade dies Mahl zum letzten Anstoß für die Auslieferung Jesu wurde. Die spätere Überlieferung nimmt daran Anstoß, daß Judas noch beim letzten Mahl zugegen ist. Darum hat sie die Anordnung umgeworfen. Ich ziehe also den Schluß, daß die Verse, die wir jetzt Mc 14 10-11 lesen, ursprünglich die Fortsetzung von Lc 22 30 bzw. 22 19a. 29. 30 waren, bzw. von Mc 14 25 und Mt 26 29. Nur haben Mc und Mt diese Tradition stärker gekürzt und umgestellt, so daß nur beim 3. Evangelisten der ursprüngliche Zusammenhang noch halbwegs zu erkennen ist. Dann hat Judas das Mahl noch mitgemacht und ist nachher zu den Hohenpriestern gegangen, um ihnen Jesus auszuliefern; Lc 22 21-23 und Joh 13 21ff. wissen das noch. Als die spätere Zeit es nicht mehr wahrhaben wollte, daß der Verräter noch diese allerpersönlichste Feier mitgemacht hat, ist diese einer nachfolgenden Zeit peinliche Szene vor das Abschiedsmahl gesetzt und an ihrer einstigen Stelle (cf. Lc) ersetzt worden durch die Petrusszene: auch hier ist von einem Irren eines Jüngers die Rede; aber es ist doch kein Verrat, und schließlich ist alles nur als »Vorbereitung des dritten (Satzes) zu verstehen, der dem Petrus eine Aufgabe in bezug auf seine Mitjünger stellt«[5]. Ich würde also den besten Bericht so konstruieren: Lc 22 25. 28-30. 21-23 22 3-6 (= Mc 14 10-11). Dabei zeigt sich, daß auch der Johannesbericht 13 21ff. auf die geschichtlichen Vorgänge richtig zurückgreift. Wieder haben wir eine Überlieferung des 4. Evangelisten, die auf guter Kenntnis beruht. Freilich ist die Umgestaltung nicht zu verkennen. Nach dem besten Bericht bei Lukas erlebt Judas die Mahlfeier mit, und was hierbei vorgeht — wir werden uns das noch im folgenden klar machen —, bestimmt ihn, sich an die Hohenpriester zu wenden und die Auslieferung Jesu zu vereinbaren. Nach Lukas geschieht dies nach Gottes Bestimmung. Bei Johannes hingegen wird Judas durch den Bissen, den ihm Jesus gibt, dem Teufel überantwortet und durch Jesu Befehl der Verrat erst möglich gemacht[6]. Man sieht hier, wie Jesus die Initiative behält und so das ganze Judas-Schicksal unter den bei Johannes üblichen übergreifenden Gesichtspunkt gestellt wird.

Die oben vorgeschlagene Verlegung der Verse Mc 14 10f. unmittelbar im Anschluß an die Abendmahlsszene Mc 14 25 wird sich nun aber noch unter einer anderen Problemstellung als wahrscheinlich empfehlen. Schon immer ist die Frage gestellt worden: was hat denn eigentlich

[5]) Zahn, Das Evangelium des Lucas, 1913, z. St. [6]) W. Bauer, Das Johannesevangelium (Lietzmanns Handbuch zum NT), z. St.

Judas verraten? Der Weg von Jerusalem nach Bethanien war ja bekannt; der brauchte nicht verraten zu werden. Auch sonst konnten Jesu Aufenthalt und Weg leicht beobachtet werden. Unsere Textanordnung gibt uns die Lösung: Judas »verrät«, was er beim Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern erlebt hat. Was ist der Inhalt der Mahlfeier? Das Wort, das Jesus zum Brot spricht, ist sinngemäß einfach zu deuten: »Das bin ich«[7]. Das Wort zum Wein, wobei Mc 14 25 wohl die eigentliche Deutung ist, verheißt den Jüngern Anteil an der neuen Heilsordnung des Reiches Gottes, die mit Jesu Tod begonnen hat[8]. D. h. also: Jesus vermacht den Jüngern das Reich Gottes, er stellt sie als der in den Tod Gehende in dies anbrechende Reich. Aber das Wort zum Brot sichert doch, daß er das Kommen des Reiches Gottes und die Gemeinschaft der Jünger im Reiche Gottes irgendwie mit seiner Person entscheidend verknüpft. Es gibt kein Reich Gottes und kein Berufensein ins Reich Gottes ohne den Bringer und Walter dieses Reiches, ohne ihn selbst. Das ist die bisher übersehene Bedeutung des Wortes zum Brot. Beim Wort zum Wein steht das kommende Reich im Mittelpunkt, beim Wort zum Brot geht es um seine Person und ihre zentrale Bedeutung in diesem Reich. Wie Jesus am Anfang auftritt mit dem Heroldsruf vom kommenden Gottesreich, und wie er sich in seiner Predigt eine besondere Bedeutung in diesem Gottesreich zuweist, so beruft er jetzt beim letzten Mahl die Jünger zu Kindern dieses Reiches, aber das alles unter bewußter Bindung an seine Person. In jener Stunde stehen die Jünger im Ausblick auf das sich vollendende Reich Gottes und im Blick auf den, der Bürge und Bringer und Sieger mit diesem Reich ist, den sie darum später κύριος nennen. Diese Feier vom Sieg des neuen Reiches und von Jesu besonderer Stellung in diesem aufgehenden Reich, das ist der Mittelpunkt dieser Abschiedsstunde. Das gibt der Feier Hochspannung, das Unerhörte. Und das ist es, was Judas den Hohenpriestern zugetragen hat[9]. Das haben die Juden dann politisch umgeformt und Jesus zum Rebell und Träger einer neuen politischen Reichshoffnung mit seiner besonderen Herrscherwürde gemacht.

Sieht man so die Reich Gottes-Verheißung Jesu im letzten Mahl und dazu seine zentrale Bedeutung, die er dabei herausstellt, so er-

[7]) Kümmel, Jesus u. Paulus, Theol. Blätter, 1940, Sp. 226; E. Hirsch, a. a. O., S. 153. [8]) Kümmel a. a. O. [9]) A. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung[3], 1926, S. 442 sagt schon, daß Judas das Messiasgeheimnis Jesu verraten habe, das den Jüngern bekannt war. Das ist richtig, aber doch noch zu allgemein gefaßt; Sch. sieht noch nicht die hier aufgezeigten Zusammenhänge zwischen Abendmahl und Judasverrat.

gibt sich, daß der älteste Bericht damit weiter geht, daß Judas das Geheimnis dieser Feier, nämlich die eschatologisch hochgespannte Reich Gottes-Erwartung und die darin beanspruchte besondere Stellung Jesu, den Hohenpriestern anvertraut und damit Jesus ihnen ausliefert.

So bekommt der Verrat seinen Sinn, und damit ist wiederum unsre Umstellung von Mc 14 10f. hinter den Abendmahlsbericht gerechtfertigt. Als man diese Verse später aus ihrem eigentlichen Ort wegnahm, weil eben der »Verräter« doch nach Meinung der Gemeinde nicht am Mahl teilnahmen durfte, bot sich leicht die jetzige Stellung hinter 14 3-9. Es sollten am Anfang der Leidensgeschichte die großen Gegensätze die Einleitung bilden: die überschwänglich verehrende Liebe der Frau, die Jesus salbt, und der Jünger, der den Meister den Feinden »verrät«.

[Abgeschlossen am 17. September 1941.]

NOTIZEN

Das Novum Testamentum graece et latine, herausgegeben von Augustinus Merk S. I. (Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici; RM 7.50) ist 1942 in 4. verbesserter Auflage erschienen. Eine ganze Anzahl der von der Kritik seinerzeit gemachten Ausstellungen (vgl. z. B. Roland Schütz ThLZ 1934, HGOpitz Gnomon 1936) sind berücksichtigt. Im Vergleich zu Nestle, dem die Ausgabe in Format und äußerer Ausstattung gleicht, bietet Merk: 1) eine größere Menge von Textzeugen; doch ist Vorsicht bei der Benutzung geboten, da vieles aus der Sodenschen Ausgabe ohne Nachprüfung übernommen zu sein scheint. — 2) Eine umfangreiche Handschriftenliste (an 500 Nummern). — 3) Eine zweite Liste, die die Zeugen im wesentlichen nach den Sodenschen Rezensionen eingruppiert. Dabei wird aber D mit seinen lateinischen und syrischen Genossen aus der palästinischen Rezension ausgegliedert und zur Sondergruppe gemacht; jene Rezension heißt nun nach Cäsarea C und verliert die von der Koine beeinflußten Untergruppen an die Rezension K. — 4) Perikopen-Überschriften im Vulgata-Text. — Zu bemängeln bleibt: im Apparat die typographische Unübersichtlichkeit; ein gelegentlich zu bemerkender Mangel an Genauigkeit in der Lesarten-Angabe; die irreführenden Druckbilder, die durch Zusammenfügung von Übersetzungssprache und Text auf einer Ebene entstehen, wie syspi (= sy^{s} sy^{p} sy^{pal}).

Martin Dibelius.

Die von Anton Fridrichsen in Uppsala herausgegebenen Coniectanea Neotestamentica waren ursprünglich, d. h. in ihren beiden ersten Nummern (vgl. ZNW 37, 1938, 291), Bestandteil der »Arbeiten und Mitteilungen aus dem NTlichen Seminar zu Uppsala«. Sie bilden von Heft 3 an eine selbständige Reihe. Ich biete ihren Inhalt von diesem dritten Heft ab.

Heft 3 (1938): G. Björck, Nochmals Paulus abortivus. Ἔκτρωμα I Cor 15 8 ist im Anschluß an neugriechischen Sprachgebrauch einfach »Scheusal« ohne Beziehung auf die Geburt. τῷ ist nicht deiktisch, sondern durch die Konstruktion bedingt. Als Scheusal mußte dem Christen Paulus der Christenverfolger Paulus er-

scheinen. S. Eitrem möchte zu Act 14 11ff. (Paulus und Barnabas als Hermes und Jupiter verehrt) im Anschluß an CIL III Suppl. 7371 auch auf die Verbindung hinweisen, die diese Götter in den Mysterien von Samothrake eingegangen sind. A. Fridrichsen übersetzt den Dialog Act 26 28f.: (Agrippa) »Du willst mich glauben machen, daß du mich im Handumdrehen zum Christen gemacht hast« — (Paulus) »Ich bete zu Gott für Klein und Groß, daß nicht bloß du, sondern alle meine heutigen Hörer so wären wie ich, ausgenommen meine Fesseln«. G. Rudberg behandelt sprichwörtliche Wendungen aus dem NT und ihre Berührungen mit profaner Literatur, besonders Xenophons Memorabilien. Im gleichen Sinne untersucht R. σύνδεσμος Col 3 14. Nachträge zu Lagercrantz Beiträgen zum NT bietet H. Riesenfeld. E. Hoffmann betont den platonischen Hintergrund von I Cor 13 und Col 3 14. Die gleiche Tendenz, den Paulus in die Geschichte des Platonismus einzureihen, hat ein von A. Fridrichsen gebotenes Exzerpt aus G. Rudbergs Buch »Hellas och Nyas Testamentet« (1934).

Heft 4 (1940): G. Björck stellt unter eine Sammlung von Beispielen für die Hendiadyoin genannte Wortparataxe Act 23 6 (»wegen der Hoffnung auf Auferstehung der Toten«), Jac 5 10 (»nehmt als Beispiel von Geduld in den Trübsalen die Propheten«), Act 14 87 (τροφῆς καὶ εὐφροσύνης = »Freude über Nahrung«), Mc 6 26 = Mt 14 9 (διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους = »wegen seiner Schwüre vor den Gästen«). Der Verstoß gegen Logik und Präzision, den die Parataxe Im Gefolge hat, ist kein Zeichen von Unbeholfenheit, sondern macht sie im Gegenteil zum Kunstmittel der gehobenen Sprache. S. Eitrem erörtert an einem Bild der Basilica sotterranea an der Porta Maggiore in Rom die allegorische Darstellung der Gottheit als Schiffs- = Weltlenker. A. Fridrichsen sucht Beispiele für die rhetorische Figur der Priamel bei den Propheten und Jesus, wobei er ausführlicher auf die Rede Jesu über den Täufer Mt 11 7-9 zu sprechen kommt.

Heft 5 (1941): H. Riesenfeld bietet eine kommentierte Bibliographie der Literatur über den NTlichen Begriff der ἀγάπη seit dem ersten Weltkrieg. H. Sahlin vergleicht I Esr 4 und I Cor 13.

Heft 6 (1942): H. J. Schoeps bietet Beiträge zur Geschichte des Spätjudentums. Der Kampf gegen dieses, in den Anfängen der Kirche für sie eine Lebensfrage, wird nach der völligen Niederlage des Gegners schon seit dem II. Jh. zu einem rein literarischen Thema. Aber die alte Kirche hat in ihrer Polemik niemals nachgelassen und sie schließlich dem Mittelalter weiter gegeben. Ihre Geschichte ist jüngst von A. L. Williams skizziert worden. Neben dem vielfältigen Chor der christlichen Polemiker können die Stimmen der Besiegten fast überhört werden, aber sie fehlen doch nicht ganz. Sch. läßt es sich angelegen sein, aus dem spätjüdischen Schrifttum die apologetischen Reste aus diesem Kampf zu sammeln. Als Reaktion auf die christlichen Angriffe stehen diese Materialien mit der Geschichte der ältesten Kirche in engem Zusammenhang und geben uns einen dankenswerten Einblick in ein sonst wenig beachtetes Gebiet. Den Schluß des Heftes bildet eine Studie von A. Fridrichsen über den Gebrauch von ἀρνεῖσθαι in den Pastoralbriefen.

Heft 7 (1942): G. Björck »Homo in spiritu immundo« Mc 1 23 5 2 ist eine die Abstraktion meidende verkürzte Redeweise. πνεῦμα bedeutet soviel wie Besessenheit durch einen Geist. A. Fridrichsen ἰσόψυχος Phil 2 20 = »(Timotheus) der zu euch solidarisch steht«. A. Fridrichsen, Exegetisches zum NT a) Mc 10 43 οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν. »So soll es nicht unter euch sein«. Der Indicativ hat modale Färbung. Zu vergleichen ist auch I Cor 14 26 4 2 Lc 2 29 Joh 13 7 15 15 b) Rm 6 17 εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς wahrscheinlich Hebraismus »Ihr wurdet gehorsam der Lehrform, zu deren Erlernung ihr in die Lehre gegeben wurdet«. G. Rudberg verfolgt aus sprichwörtlichen Wendungen stammendes Sprachgut, gewissermaßen vorliterarische Fossilien im NT.

W. Eltester.

4209/1